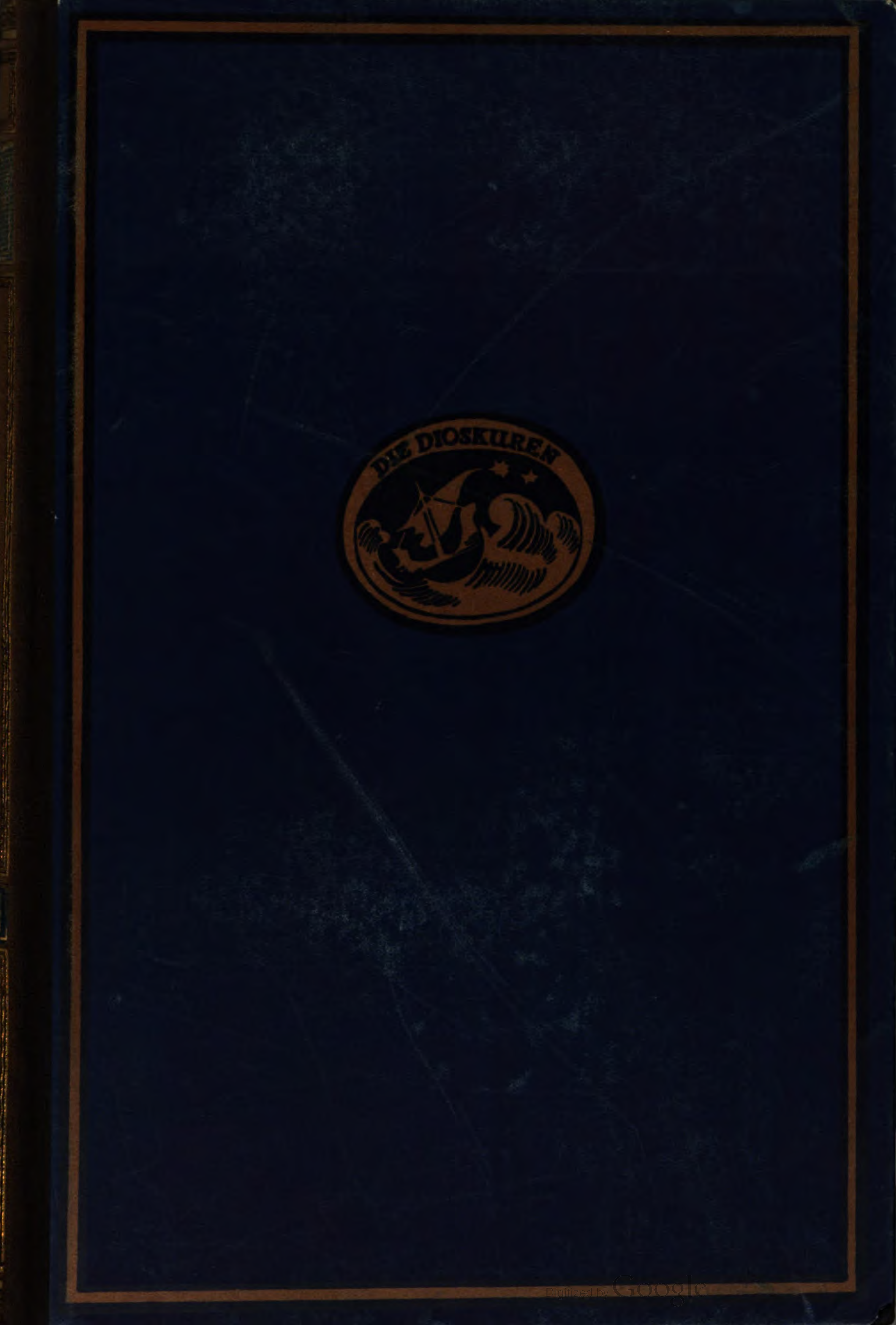
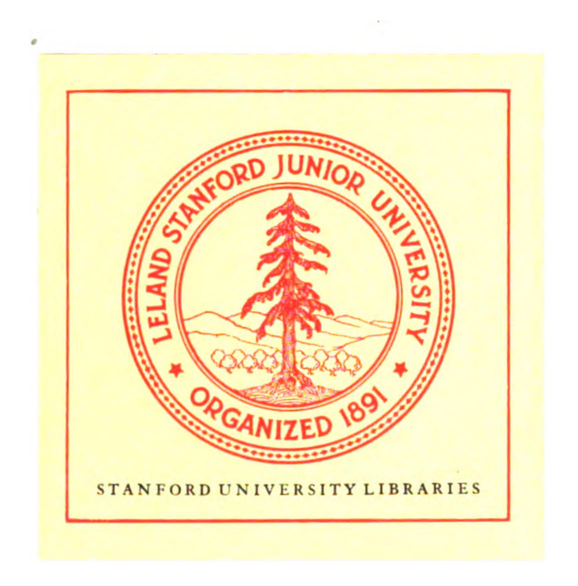
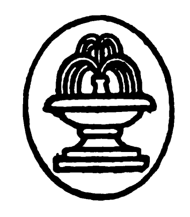

DIE DIOSKUREN


LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES





DIE DIOSKUREN

*

JAHRBUCH
FÜR GEISTES-
WISSENSCHAFTEN

*

HERAUSGEBER
WALTER STRICH



ZWEITER BAND

MÜNCHEN BEI MEYER & JESSEN
1 · 9 · 2 · 3

DRUCK DER BUCHDRUCKEREI
MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT
HERBST 1923

DER OSTASIATISCHE MENSCH, SEINE KUNST UND WELTANSCHAUUNG

VON

KARL WITH

Die Betrachtung der ostasiatischen Kultur ergibt von außen her gesehen ein buntes und gegensatzreiches, ja verwirrend widerspruchsvolles Bild. Es bleibt die Möglichkeit, solcherart Gegensätze und Unterschiedlichkeiten durch die räumliche Größe dieses Kulturkörpers, sowie durch die lange Entwicklungsfolge über Jahrtausende hin zu erklären, was im einzelnen Fall auch zu Recht bestehen mag. Eine andere Frage ist es, ob damit etwas vom Wesen dieser Kultur als Ganzes ausgesagt ist. Oder ob diese Mannigfaltigkeit kultureller Erscheinungen — als Lösungen des Lebensproblemes genommen — schon als solche unmittelbar Ausdruck der besonderen Art chinesischer Kulturbildung ist. In diesem Falle würde eine einseitige historische Betrachtungsweise abzulösen sein durch eine systematische, die alle Kulturtatsachen als Glieder eines einheitlichen Organismus zu erfassen hätte, dessen Wesen in einer ausgesprochenen Differenziertheit und universellen Entfaltung bestünde. Das würde als Träger einen Menschen oder ein Volk voraussetzen, dessen seelisches und geistiges Verhalten nicht so sehr in einer Wandlungsfähigkeit besteht, sondern bestimmt ist durch eine starke und weite Polarität. Und in der Tat beruhen nun, wie im Folgenden ausgeführt werden soll, Wert und Wesen chinesischer Kultur und chinesischen Menschtums nicht auf der Aussonderung eines einzelnen extrem entwickelten Grundzuges, sondern vielmehr auf der gleichzeitigen Gegebenheit vielfältiger Faktoren und der seltenen Harmonisierung solcher Vielheit der Kräfte und Veranlagungen zu einer in sich reich verschränkten Einheit. Um so verhängnisvoller mußte deshalb auch die Einstellung einer seelisch snobistischen Zeit wirken, die willkürlich, je nach Sympathie und momentanem Geschmack, einzelne isolierte Züge als bestimmende Grundwerte hin-

stellte, und dadurch gerade am Sinn des lebendigen Ganzen vorbeigriff, zumal eine Erkenntnis und Wertung auch erst dann im einzelnen möglich ist, wenn das Verhältnis aller Teile zum lebendigen Ganzen anerkannt ist. So ist es auch müßig, Zeitperioden oder, im Hinblick auf die Kunst, einzelne Ausdrucks- und Gestaltungsarten gegeneinander auszuspielen.

Es mag nun an dieser Stelle, unter Hintansetzung aller der Hemmungen, die sich notwendigerweise aus einer nur allzu klaren Erkenntnis der Undurchdringlichkeit und des unausschöpflichen Ausmaßes der Materie ergeben, einmal in großen Zügen der Versuch gemacht werden, den Körper ostasiatischer Kultur zu skizzieren und die religiösen und künstlerischen Erscheinungen systematisch, nicht zeitlich oder lokal zu ordnen, somit das Ganze im Überblick zu geben und in seiner Typik zu erfassen[1].

Aus der Gegensätzlichkeit des ostasiatischen zum südasiatischen Kulturtypus lassen sich einige allgemeine Voraussetzungen chinesischer Kultur erkennen. Schon deswegen seien die Unterschiede hier betont, weil in letzter Zeit des öfteren Ost- und Südasien als Einheit fernöstlicher Kultur hingestellt worden sind, wozu wohl der in beiden Kulturräumen in Erscheinung getretene Buddhismus die Veranlassung gegeben hat. Aber der Himalaya scheidet nicht nur geographisch, sondern auch kulturell das gewaltige Ländergebiet des fernen Asiens in zwei für sich bestehende Kultureinheiten, deren Unterschied sich bezeichnen läßt als der nationaler und kolonialer Art.

Der Kulturtypus Südasiens ist dabei insofern ein kolonialer, als hier einmal der Träger der Kultur eine Oberschicht von Menschen ist, die nicht als organisches Produkt des indischen Bodens angesehen werden können; andererseits weil diese Kultur im Rahmen tropischer Natur entwickelt ist. Tropische Natur aber läßt keine geschlossene Geschichtsbildung zu, nur eine solche zeitweiliger kultureller Siedelung. Der tropische Charakter wirkt durchaus ahistorisch, schließt jede Stetigkeit aus, jede freie Entfaltung eines Kulturkörpers unter Einheit mit der Natur der Landschaft und jede innere logische Gesetzlichkeit der Entwicklung, die vielmehr elementar von

[1] Ein Versuch, die einzelnen Grundzüge im Miteinander und nicht im Nebeneinander zu erfassen, liegt vor in dem Buche „Die Kunst Ostasiens“ von Kurt Glaser, während es De Groot war, der die religiösen Systeme als Verzweigungen ein und derselben Wurzel einheitlich behandelt hat.

außen her bestimmt wird. Kulturbildung ist hier ein gewaltsamer diktatorischer Akt; und die starken Formen solcher Kultur sind naturbedingt. Es fehlt ihnen die organische Elastizität und das innere Gleichgewicht. Aber es fehlt auch die Einheit eines verwurzelten Volkskörpers, an deren Stelle die einheitliche Wirkung der riesenhaften tropischen Landschaft tritt. Statt eines durch die zeitliche Veränderung innerer logischer Entwicklung gegebenen Reichtums steht hier ein solcher, der durch die räumliche Ausbreitung der Kultur sich ergibt und der dadurch bestimmt wird, daß der Weg der Kulturausbreitung von Norden nach Süden verläuft, also unter immer stärker werdender Einwirkung der tropischen Natur und unter Eintritt in Völkerräume anderer Rasse und Sprache. So finden wir hier statt einer Differenzierung der Tiefe nach, eine bunte und oft lockere Mannigfaltigkeit der horizontalen Reihung nach. Als Gegensatz zu dieser Erscheinung läßt sich Typus und Verlauf der ostasiatischen Kultur allgemein als solcher nationaler Art bezeichnen.

Die chinesische Kulturbildung — im übrigen dem Alter nach nur mit der des Euphrat- und Tigristales zu vergleichen — ist eine autochthone, die nicht von einer anationalen Oberschicht getragen wird und sich im Kampf mit einem einheimischen Volkstum durchsetzt, sondern einem selbstschöpferischen im Land verwurzelten Volke entspringt. Die chinesische Kultur ist somit im hohen Maße bodenständig und volkstümlich. Dem entspricht eine starke und festgefügte Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, Bindung im Sinne des Volksganzen, Verwurzelung mit Boden und Heimat, und die ausgesprochene nationale Geschichtsbildung mit ihrer strengen und konservativen Tradition. Im selben Maße, wie der tropische Charakter einer Landschaft ahistorisch wirkt, begünstigt die im allgemeinen gemäßigte Zone und die territoriale Geschlossenheit Ostasiens eine historische Stetigkeit. Die Ausbreitung erfolgt hier durch allmählichen Zusammenschluß der Festlandsgebiete und nimmt dann — im direkten Gegensatz zu Südasien — die Richtung nach Osten, nach Korea und Japan, den Geleisen gemäßigter Zone folgend.

Die Mannigfaltigkeit ostasiatischer Kultur beruht nun nicht so sehr auf dem Wechsel der landschaftlichen Zonen, als auf der freien Entfaltung aller dem Volkskörper innewohnenden Kräfte, im Sinne organischer Entwicklung und Fruchtbildung, was zugleich Einheit der Wurzel bedeutet. Und dazu kommt als bestimmendes Moment noch ein gerade dem chinesischen Menschen eigenes Maß vielfacher Ver-

anlagungen und Möglichkeiten, die einmal die ganze Bipolarität seines Wesens begründen, andererseits die Universalität seiner Lebensauffassung und — das ist entscheidend — seiner Lebensgestaltung. Denn er ist bei allem Hang zur Ideenbildung zugleich ein durchaus praktischer Mensch, dem die Idee nur im Hinblick auf ihre Verwirklichung wichtig ist. Das heißt, er versandet nicht in Theorie und abstrakten Spekulationen, sondern es gilt für ihn immer die lebendige Gestaltung, die Umsetzung in gelebte Wirklichkeit, unter organischer Verbundenheit mit der Natur. Seine Nationalität erfährt so die größte Weitung durch eine Universalität, die sich nach dem harmonischen Gesetz entwickelt, daß, je tiefer ein Baum im Boden verwurzelt ist, desto freier sein Wipfel sich entfalten kann und Stürmen gewachsen ist. Aus dieser universellen Veranlagung heraus erklärt sich der entwicklungsgeschichtliche Reichtum der Kulturfolge, insofern bestimmte Grundzüge zu bestimmten Zeiten ihre höchste Entfaltung und eine gewisse Lokalisation finden. Aber es ist nicht so sehr ein ausschließliches Nacheinander in eindeutigem Wechsel der Kulturphasen — reich genug als Kulturschauspiel —, als vielmehr ein Nebeneinander und Miteinander. Das bedeutet, daß nur die einzelnen Kulminationspunkte zeitlich aufeinander folgen, die Grundrichtungen aber fortdauernd im Nebeneinander bestehen und in vielfacher Reihung ablaufen. Das Entscheidende dieses vielfachen Nebeneinanders liegt darin, daß jede einseitig extreme Überspannung und Übersteigerung auf Kosten eines anderen lebenswichtigen Elementes außer dem Bereich der Gefahr liegen. Es ist das dauernde Maß von Ergänzung, Ausrundung und Durchdringung, das grundlegend ist für diese Kulturbildung, deren jeder ihrer Äußerungen daher auch ein so hohes Maß von Harmonie, Lebensfähigkeit und organischer Fülle eignet. Das aber setzt als höchste Leistung voraus, daß die freie Entfaltung aller Kräfte im Rahmen einer nationalen Einheit erfolgt, daß nämlich der bunten Vielheit der Möglichkeiten nicht nur Raum gegeben, sondern sie auch zentralisiert wird, durch einen fortdauernden Prozeß der Angleichung, Bindung und Regulierung. Die Geschichte zeigt — in ihrem Wechsel von Zentralisation und Dezentralisation, — daß diese harmonische Einheit dauernd zu erstellen war. Was zum Beispiel im heutigen China vor sich geht, zeugt nicht von Verfall, Untergang und absoluter Schwäche, sondern nur von mangelnder Zentralisation, davon, daß die an sich außerordentlichen Kräfte nicht gebunden sind, aber nicht davon, daß sie abgelebt wären.

Bevor ich nun zur Aussonderung der einzelnen Grundelemente und ihrer kulturellen Verwirklichung übergehe, ist es nötig, noch einen wichtigen Grundzug im Verhalten des chinesischen Menschen — immer als Sammeltyp gefaßt — hinzuweisen, in dem die Vieldeutigkeit seiner Veranlagung zu unmittelbarster Wirkung kommt. Es ist das die Bipolarität seines Erlebens. Die Lebensäußerung des chinesischen Menschen ist nie eindeutig zu bestimmen, insofern auch stets das Gegenteil von dem, was er ist oder wie er sich gibt oder wie er reagiert, in ihm besteht. Es ist z. B. falsch zu sagen, der Chinese sei gütig, trotzdem er es zweifellos ist. Denn er ist es nicht ohne weiteres, weil er eben so eindeutig veranlagt wäre. Es wird erst richtig, wenn man zugleich das Gegenteil mitsetzt, mitdenkt. Also, daß er grausam ist. Und in der Tat ist er das, kaltblütig bis zum Entsetzen. Sein ganzes menschliches Verhalten und Erleben stellt aber stets Spannungen zwischen Polen dar und das, was und wie er ist, ist er auf Grund solcher komplexen Bindung an das Gegenteil in gesteigertem Maße. Angewandt auf die Kulturtatsachen heißt dies, daß alle Einzelerscheinungen erst durch Bezug auf das Ganze ihren vollen und eigentlichen Wert bloßlegen, der, wo es sich wie hier um Lösungen von Spannungen handelt, dann voll erfüllt ist, wenn diese Kulturtatsachen Ausgleich und Harmonisierung darstellen, Vereinheitlichungen, und nicht nur — durch Unterdrückung gewonnene — Verlagerungen sind.

Der klarste und allgemeinste Beleg dafür ist die gleichzeitige Verschränktheit dessen, was man als Natur und Kultur bezeichnet. Die Kulturbildung hat nicht eine grundsätzliche Abschwächung der Naturgebundenheit gezeitigt, sondern das starke triebhafte Erleben, die Erdverbundenheit, die patriarchalische Gesellschaftsbindung und viele Bestandteile naturhafter sogenannter primitiver Lebensführung und Auffassung gehen einher mit sogenannter Kultiviertheit; mit Steigerung der Lebenshaltung im Sinne persönlicher Kultur, mit Weltbewußtsein, Selbstsicherheit und der Fülle jener geistigen religiösen und gesellschaftlichen Erscheinungen, die Äußerungen einer universellen Kulturgesättigtheit sind. Diese doppelte Front kehrt wieder in der gleichzeitigen Erscheinung der autokratischen Stellung des Kaisers und einer liberalen Demokratie der Beamtenordnung. In der Tabuheiligkeit des Kaisers als Sohn des Himmels und seiner gleichzeitigen Gebundenheit an die Taoordnung und der Verantwortlichkeit dem Volk gegenüber. Diese

Doppelgesichtigkeit ist gegeben in der Gleichzeitigkeit von Diesseitsgefühl und Unendlichkeitsbewußtsein, von Beobachtung und Phantasie, von individueller Lebenssteigerung und dementsprechendem Wertgefühl und kollektivistischer Einordnung; von Versachlichung oder einem Drang zum Unpersönlichen und Lust an Aussonderung oder Detaillierung. Dieses Prinzip der Entsprechungen läßt sich, wie nunmehr an Hand der religiösen und künstlerischen Erscheinungen klar werden soll, durch die ganze Fülle der Lebensäußerungen und Kulturerscheinungen hindurch verfolgen.

Denn dem Prinzip solcher universalen Entsprechung antwortet die Tatsache einer dreifachen religiösen Systembildung, einer dreifachen Lösung des Weltproblemes. Es sind dies die beiden einheimisch chinesischen Systeme des Confucianismus und des Taoismus (in Japan des Shintoismus) und des von Indien übernommenen Mahâyânabuddhismus, der aber auf chinesischem Boden zu einer Erscheinung sui generis abgewandelt, und mit dem Taoismus, — in Japan mit dem Shintoismus — vielfältige Bindungen eingegangen ist.

Alle drei Religionssysteme ergänzen einander und stehen in gegenseitiger Berührung, jedenfalls was Confucianismus und Taoismus, Taoismus und Buddhismus betreffen. So stellt der Confucianismus einen auf das Diesseits und die menschliche Gesellschaftsordnung gerichteten Positivismus, der Taoismus einen von den Vorstellungen magischer Naturmacht und animistischer Weltbeseeltheit ausgehenden Pantheismus dar, indem — im Gegensatz zum Confucianismus — sowohl den physischen als auch den geistigen Bedürfnissen des einzelnen Menschen ein größerer Spielraum gegeben ist, während der Buddhismus eine rein geistige Ideensetzung bedeutet, eine Erlösungsreligion, getragen von einer spekulativen Vorstellungstranszendenz. Aber alle drei in ihrer Gesamtheit machen erst die religiöse Kultur Chinas aus, und bedeuten als solche eine Einheit. De Groot hat in seinem schönen und eindrucksvollen Buche „Universalismus“ diesen Einheitsgedanken mit Nachdruck hervorgehoben: „han san wei ji', d. h. es (China) umfaßt drei (Religionen), und doch sind diese nur eine . . .“ „In Wirklichkeit sind die erwähnten drei Religionen Äste eines gemeinsamen Stammes, der seit uralten Zeiten bestanden hat; dieser Stamm ist die Religion des Universums, des Weltalls, seiner Teile und seiner Erscheinungen. Universismus, wie ich sie von jetzt ab bezeichnen will, ist die eine Religion Chinas; die drei

genannten Religionen aber bilden nur ihre integrierenden Bestandteile."

Dabei nimmt der Taoismus, obwohl er der allgemeinen Geltung nach hinter den anderen Systemen nachstehen mag, eine zentrale Stellung ein, insofern er die alte grundlegende Taolehre am freiesten und universalsten entwickelt hat, und andererseits als Voraussetzung für den chinesischen Buddhismus gelten muß, während wiederum der Confucianismus nur die eine mögliche, allgemeinste Nutzanwendung der Taolehre bedeutet, unter Hintansetzung aller zu eigentlicher Religiosität drängenden Momente.

Vielfältig hat man den Begriff des Tao zu interpretieren gesucht, als Geist, Bahn, Weg, All, Logos, Grundkraft, Sinn u. a. m. Tao läßt sich als solches als das schöpferische, universelle Prinzip bezeichnen, das sich in der spontanen Schöpfung und dem gesetzmäßigen Ablauf äußert. Seine beiden Grundkräfte, Weltseelen, sind im Jang und Jin gegeben („Das Jang und das Jin des Universums, die heißen Tao"); sie werden unterschieden als männliche und weibliche Seele des Universums und gleichgesetzt mit Himmel und Erde, Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, zeugender Kraft und dunkler Empfänglichkeit. Der Mensch nun gilt als entstanden aus dem Zusammenwirken beider Weltseelen und als zusammengesetzt aus denselben fünf Elementen wie Himmel und Erde. Jang und Jin bilden jedes für sich das Kollektiv unendlich vieler Einzelseelen, den Śên und Kwei, aus denen die Seele jedes Lebewesens, also auch des Menschen, zusammengesetzt ist. Śên aber gilt als Hauptseele, als Sitz der Eigenschaften des lichten Jang, ist somit Sitz des Lebens und des Geistes und kehrt im Tode zum Himmel zurück; Kwei aber, entsprechend dem dunklen tellurischen Jin, zur Erde. Selbst Gegenstände sind von ihnen durchsetzt, und so ist alle Welt von guten Geistern und bösen Dämonen erfüllt.

Der Mensch stellt also einen Mikrokosmos dar, ein Glied der großen universellen Weltgegebenheit und Ordnung und steht in Abhängigkeit vom Universum; aber auch in vollkommener Korrespondenz mit ihm. So entspricht dem universellen Tao das menschliche Tao. Grundsatz nun aller aus dieser Seelen- und Taolehre sich folgernden Sittenlehre ist die Forderung, daß der Mensch in Übereinstimmung mit dem Tao des Universums leben soll, sich dem Tao anzugleichen, das Tao nachzuahmen habe. Aus

dieser Angleichung und Anpassung ersteht die große lebendige Harmonie, die einzig Glück, Tugend, Wohlergehen und Frieden des Einzelnen wie des Volksganzen verbürgt. So ist denn auch die ganze Lebensführung des Chinesen bis ins einzelne hinein geregelt und an eine höhere Ordnung gebunden; und in dieser praktischen gelebten Verwirklichung — nicht in der theoretischen Ideenbildung — liegt die Größe chinesischer Kultur.

Im einzelnen ergeben sich auf Grund der Nachahmung des Tao bestimmte ethische Richtlinien, denen allen die Voraussetzung zugrunde liegt, daß der Mensch seinem Wesen nach gut ist. Und zwar auf Grund der Gleichsetzung des ihm innewohnenden Śĕn mit dem Jang und dessen Teilhaftigkeit am Tao als dem summum bonum; denn Śan, die Schöpfergüte, ist die höchste Eigenschaft des Universums, und Śen ist stets als Teil des solarischen Jang dem Kwei als Äußerung des Jin überlegen und übergeordnet.

Den vier höchsten Eigenschaften des Himmels entsprechen als schöpferisch, alldurchdringend, freigebig und unerschütterlich die Grundeigenschaften menschlicher Tugenden. Und zwar: die Menschenliebe als natürliche Güte, die Vortrefflichkeit der guten Lebensform, zusammengefaßt als Li, unter Zusammenfassung der Regeln für das Verhalten des Menschen zum Mitmenschen, zur Familie. Gesellschaft und zum Staat, sowie für den Verkehr mit Geistern, Göttern und Verstorbenen; des weiteren die harmonische Vereinigung der Lebenspflichten und das Wissen, als Grundlage „fester Taten". Nachahmung des Tao gilt jeweils als höchste Forderung, als Hauptmittel des Einsseins mit dem Tao und bedeutet, da Weltall-Tao höchste Vollkommenheit darstellt, Tugend und als solches Glück. So ergeben sich aus dem universellen Gesetz des Weltalls bestimmte Forderungen, wie etwa die der Unparteilichkeit und Gerechtigkeit, die besonders vom Herrscher und Führer verlangt werden; und zwar zufolge der gerechten Verteilung aller Kräfte und Güter der Schöpfung über die Welt hin. Parteilichkeit ist somit nicht nur ein sittlicher Verstoß, sondern eine Verletzung und Störung des Weltgesetzes. Weiterhin ergeben sich aus der Nachahmung der Weltnatur und ihres Wesens als sittliche Folgerungen Selbstlosigkeit und Willfährigkeit, als Entsprechungen der gegenseitigen Anpassung aller Bewegungen im Weltall, die im Hinblick auf den Menschen sich als Duldsamkeit, Milde, Nachsicht und Güte äußern; weiterhin auch Gleichmut und Selbstaufgabe, da Wille und Tatimpuls als eine zwangsmäßige Unterbrechung des uni-

versellen Rhythmus erscheinen. Hier aber scheiden sich confucianistische und taoistische Auffassung, insofern die letzte Steigerung zur Unbewußtwerdung und Leidenschaftslosigkeit, zum Nichttun des Wu Wei nur dem Taoismus eignet, während der Confucianismus mit Betonung am Grundsatz des Wissens und der Bewußtheit festhält, z. B. an der grundlegenden Voraussetzung der Bildung. Ein Unterschied, der sich erweitert zum Unterschied zweier Menschtypen, des Gelehrten und des Weisen, des Herrschers und des Asketen, des gebundenen und des abgelösten Menschen; ein Unterschied zwischen Lebensklugheit und Weltgefühl.

Damit sind bereits die Unterschiede zwischen den beiden Systembildungen, die als zwei verschiedene Möglichkeiten der Verwirklichung von dieser gemeinsamen Grundlehre abzweigen, berührt. Es muß allerdings vorausgeschickt werden, daß strenge Grenzen in vielen Fällen sich nicht ziehen lassen und in verfließenden Übergängen verlaufen, da es sich in der Tat nicht um verschiedene Grundhaltungen, sondern um Formen der Verwirklichung und Anwendung handelt, die sich gegenseitig ergänzen. Der Unterschied kann dahin formuliert werden, daß der Confucianismus mehr die Kollektivbeziehungen der Menschen untereinander und als Gesamtheit dem Universum gegenüber regelt und ordnet, der Taoismus dagegen sich mehr auf das individuelle Verhältnis des einzelnen menschlichen Wesens zu seiner Naturumgebung bezieht, mag letztere nun als dämonistischer Komplex oder als das All schlechthin in Erscheinung treten, im ersteren Falle also eine physische und zugleich magische Beziehung, im letzteren Falle eine geistige Auseinandersetzung des Ich mit der Unendlichkeit der Welt, unter Betonung des Einsgefühls.

Der Confucianismus ist damit auch als die eigentliche, klassisch orthodoxe Staatsreligion legitimiert; eine praktische Diesseitsordnung, die stets das Volk als Ganzes setzt und dessen staatliche, gesellschaftliche Einheit begründet, wobei es gilt, eben dieses Volksganze dem allgemeinen Tao einzureihen und anzupassen, d. h. es nach den Grundsätzen des Tao zu leiten und zu führen. Mit dem ausgesprochenen Zweck, Bestand, Sicherheit, Wohlergehen und Frieden des Staats- und Volksganzen zu erstellen und zu verbürgen. Und dies geschieht durch einen umfangreichen offiziellen Ritendienst, der als solcher praktischer Naturkult und Ahnenverehrung ist. Die Riten umfassen in erster Linie die Opfer an Himmel, Erde, die kaiser-

lichen Ahnen und die Gottheiten des Bodens und der Feldfrüchte; weiter solche an verschiedenerart Naturkräfte, unter denen die Schutzgottheit des Ackerbaues und die Schutzgöttin der Seidenzucht als die beiden Repräsentanten der handgreiflichsten Nutzanwendung der gebenden Naturkraft, nämlich als Nahrung und Kleidung, von besonderer Bedeutung sind. Außerdem die Opfer an vergottete Tote wie Confucius und die Heiligen und Weisen seiner Schule und endlich an die Unzahl der Schutzgottheiten bestimmter Gegenden, Gegenstände, Klassen, Berufe u. a. m. Als der höchste Exponent der mit der Weltordnung korrespondierenden Staatsordnung und damit der menschlichen Gesellschaft gilt der Kaiser, der Shang Ti; er ist der Mittler und Vertreter des Tao dem Volk gegenüber, und ihm liegen demnach auch die höchsten Staatsopfer ob. „Die kaiserliche Regierung Chinas (stellt sich dar) als höchstes Institut des Tao der Menschheit, als eine Schöpfung der Weltordnung, als eine Maschine, die dazu bestimmt ist, die Menschheit mittels weiser Maßnahmen und Gesetze im Tao zu leiten, in der allein richtigen Bahn, in der sich das Universum selbst bewegt" (De Groot, Universismus p. 85). Diese gesetzgebende Staatsregierung des Confucianismus schließt gleicherweise auch die Regelung der menschlichen Gesellschaft ein und unterwirft den Verkehr der Menschen untereinander, ihr gegenseitiges Verhalten und ihre Stellung im Gemeinwesen bestimmten Gesetzen.

So bedeutet der Confucianismus einen praktischen Naturkult und einen offiziellen Ahnendienst, ohne daß ersterer zur Naturdivination und letzterer zur durchgängigen Vergöttlichung sich erhebt. Alles Irrationale bleibt ausgeschaltet; und jene Grundmotive eigentlicher Religion, wie der Begriff erhabener Heiligkeit und das Gefühl schauernder, ahnungsvoller Ergriffenheit fehlen ganz. Nicht die Mystik, sondern die Politik und — im Sinne des Li — die Höflichkeit sind Exponenten dieses „Religionssystems" mit dem alleinigen Zweck, den Bestand des Staates, das Wohlergehen und die Regenerationsfähigkeit des Volkes zu sichern und den Verkehr der Menschen untereinander zu regeln. Das eigentliche Götterpantheon ist nur eine Projektion des Wirklichkeitsbildes, der menschlichen Bedürfnisse und der staatlichen Institutionen.

Der Gesamtcharakter dieses Systems ist einförmig, orthodox nüchtern, diktatorisch streng und zweckhaft. Auf ihm aber beruht die feste Organisation des Staatsganzen und seine unerhörte Lebens-

dauer, sowie die sichere Bindung der verzweigten Volksmassen und ihre gegenseitige Anpassung. Und damit auch die ganze hochentwickelte bürgerliche und staatliche Kultur, deren künstlerische Äußerungen wir unten behandeln werden. In den Tendenzen des Confucianismus hat die eine Seite chinesischen Wesens ihren vollen Ausdruck und ihre großzügige Verwirklichung gefunden; jene Seite rationalistischer Vernunfthaltung, der Anpassungsfähigkeit, der Organisation und des praktisch nüchternen Wirklichkeitssinnes. Vor allem auch der Zug zur Versachlichung, zur Unpersönlichkeit, der keine individuellen Konflikte zuläßt. Denn solche sind nur Folgen mangelnder oder aufgehobener Ordnung der Übereinstimmung, also eine Störung des Tao, und damit ein Vergehen gegen die allgemeine Ordnung des Universums, ein Zeichen mangelnder Sittlichkeit im Sinne der vollkommenen Tugend des Tao.

Die Ergänzung dieses orthodoxen Staatssystems nach der Seite der persönlichen Bedürfnisse der Menschen und ihrer Lebenshaltung ist der Taoismus, der als geschlossenes System allerdings, schon auf Grund dieses seines Wesens, nicht zu solcher organisierten Macht gelangt ist, ja als einheitliches System kaum zu fassen ist. Da er nicht eine Art Lebensdiktatur bedeutet, sondern von den persönlichen Bedürfnissen ausgeht, diese aber je nach Volksschicht und persönlicher Bildung verschieden sind, umfaßt der Taoismus die oft heterogensten Ausdrucksformen. So hat man auch zu scheiden gesucht zwischen einem Laoismus und einem Taoismus, indem man den Vulgärtaoismus von der mehr naturphilosophischen Taolehre getrennt hat. Dennoch lassen diese verschiedenen Richtungen sich auf eine annähernd einheitliche Formel bringen, wenn man vom Gegensatz zum Confucianismus ausgeht.

Auch für den Taoismus ist die Taolehre grundlegend. Der Unterschied aber beruht darauf, daß an Stelle der kollektivistischen Beziehungssetzung zwischen Volk und Taoordnung des Universums die individuelle Beziehung des einzelnen menschlichen Wesens zu seiner Naturumgebung tritt, allerdings auch hier immer im Rahmen eines übergeordneten allgemeinen Systems. Damit wird nun der Schwerpunkt verrückt: von der starren Diesseitsordnung der menschlichen Gesellschaft auf den Begriff des universellen Tao, auf das große Universum als solches. Der rationalistische Zug des Confucianismus wird abgelöst durch eine Irrationalität des Über-

menschlichen und des Magisch-Gewaltigen. Das Moment der Abhängigkeit, ja das Angstgefühl der Bedrücktheit und Einsamkeit als Einzelausdruck des Individuums, das in der confucianistisch geordneten Kollektivität keinen Raum haben konnte, kommt damit zur Geltung.

Es sei nun vorausgeschickt, daß ein beträchtlicher Teil des taoistischen Pantheons mit dem des Confucianismus übereinstimmt. Gemäß einer stärkeren Betonung der religiös kirchlichen Seite erhält aber die Theogonie einen breiteren Raum und umrissenere Formen. Wie überhaupt die mythologisch spekulative Seite und ein anschauungsreicherer Kult, oft unter den Formen fetischistischer Idololatrie, hier weiteren Raum gewinnt. Die Erweiterung, ja die Überwucherung des volkstümlichen Pantheons hängt mit der animistischen Interpretation der Taolehre im Vulgärtaoismus zusammen, und zwar im Sinne eines Polydämonismus und des Totenglaubens.

Die eine Seite des Taoismus bezieht sich auf die Individualsetzung der menschlichen Kreatur in ihrer physischen Abhängigkeit von der Naturmacht. Der einzelne Mensch sieht sich hineingesetzt in einen Raum voll magischer Kräfte. Denn die ganze Welt ist beseelt mit Śen und Kwei, mit guten und bösen Geistern. Und ihrer Macht auf den Menschen entspricht die Abhängigkeit der Menschen von der Umgebung, sowohl im guten wie im bösen Sinne, als Quelle von Segen und Reichtum wie von Gefahr und Bedrohung. Daraus ergibt sich das Bestreben nach persönlicher Nutzanwendung des Tao als der Naturkraftquelle, in welchem Begriff der alte Manabegriff der Naturreligionen anklingt; denn es handelt sich hier nicht um die einfache Anpassung an das Tao, sondern um eine direkte Machteinwirkung auf das Tao. Damit ist das System einer Beschwörungskunst gegeben, ein magischer Exorzismus, ein Ritus voller Zauberwesen, der an das Shamanentum erinnert. Mit der animistischen Auffassung des Taoismus ändert sich auch die Ahnenverehrung, die als solche wohl mit zu den ältesten Bestandteilen chinesischer Kultur gehört und im Confucianismus sich als offizieller Ahnendienst aller jener Verstorbenen darstellte, denen eine Bedeutung für die Volksgesamtheit zukam. Im Taoismus aber handelt es sich um mehr, nämlich um die private Ahnenverehrung, die sich jeweils auf all die Verstorbenen der Familie und der Sippe, die ja in China eine starke patriarchalische Gemeinschaft bilden, erstreckt. Denn die Toten bleiben mit den Lebenden verbunden und üben ihre Macht auf sie aus; Erfüllung der

Pflichten ihnen gegenüber löst eine segenspendende Wirkung aus. Durch die Machtvorstellung erhält die Seelenlehre jedoch noch eine besondere Steigerung im Sinne der Vergöttlichung. Der taoistische Heilige gilt nämlich als allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, ja als ein Gott über den Göttern. Der Weg zu solcher Vollendung, zum Besitz übermenschlicher geistiger Kräfte, zur Vollkommenheit des Tao und damit zur Unsterblichkeit, führt über die Einsamkeit, über die Ablösung von der Welt, über die Erlösungsaskese. Denn die äußerste Befolgung des Tao setzt vollkommene Selbstauslöschung und Leidenschaftslosigkeit voraus. Damit hängt auch das dem Confucianismus völlig fremde Klosterwesen im Taoismus zusammen. War die Ethik des Confucianismus im eigentlichen Sinne eine Erziehung zur Sittlichkeit, im Sinne des Lebenstaktes und des kollektivistischen Gemeingefühls, so ist die des Taoismus ein Weg zur Inbesitznahme übermenschlicher Kräfte und weiterhin zur Heiligwerdung und Vergöttlichung. So bildet auch das Auftreten der Siĕn im Taoismus einen wichtigen Unterschied zum Confucianismus. Diese Siĕn oder Genien umfassen nämlich auch eine Unzahl menschlicher Genien, die Jensiĕn, eben jene Einsiedlerwesen, die durch Taowerdung in Besitz magisch fortwirkender Kräfte gelangt sind. Also eine durchaus egozentrische Anwendung der alten Lehre der Taowerdung, wenn man so will, die taostische Fassung des Shamanentums. In Besitz der geheimnisvollen Kraftsubstanz spielen sie mit den Göttern und himmlischen Heerführern eine wichtige Rolle im Kampf gegen die bösen Geister und Dämonen. Damit ist ein ausgedehntes Geheimwesen gegeben, ein Okkultismus der Eingeweihten, der Machthabenden und Wissenden. Dem Kaiser, den weltlichen Führern und Gelehrten steht hier der Asket, der Einsiedler, der Heilige gegenüber, sowie allgemeiner dem Bürger hier die menschliche Kreatur entspricht.

Das ist die eine Seite des Taoismus, in der die Richtung zum Tao von der physischen Abhängigkeit des Einzelnen ausgeht und in der Machteinwirkung und im Machtbesitz gipfelt. Daneben aber steht noch eine andere, ungleich hochwertigere Interpretation, vor allem der Erlösungsaskese und der Heiligwerdung, die nicht zum Typus des Shamanen drängt, sondern zu dem des vollkommenen, dem All hingegebenen Weisen. Es ist nicht eine physische, sondern die individuelle geistige Auseinandersetzung mit der Natur. Diese erscheint hier nicht als dämonistischer Machtkomplex, sondern als ein pantheistisches All. Ziel ist nicht der Machtbesitz, sondern die Einswer-

dung, als Harmonie mit der Unendlichkeit. Ausgangspunkt ist nicht das Angstgefühl physischer Bedrohtheit, sondern das Einzelgefühl der Kleinheit, der Begrenztheit, der irrationalen Vereinsamung und der Sehnsucht. Eine exklusive verinnerlichte Haltung, getragen von Naturgefühl und erkennendem Geist. Der Mensch sieht sich der Irrationalität des Universums gegenüber und antwortet ihr mit der Hingabe eines ergriffenen Schauens. Taoismus wird hier zu einer Wiedervereinigungslehre, zu einem schwebenden kosmischen Pantheismus. Der Unterschied zum Confucianismus wird erneut akut, und zwar in der Gegenüberstellung von Wissen und Leere. Während dort die diesseitsgerichtete Tendenz des „Taowissens" die Grundlage des Tuns bildet, ist hier das Ziel die völlige Unbewußtwerdung und das Wuwei, die durch das Nicht-tun erwirkte Einswerdung mit dem Tao des Universums. Wie als Haupteigenschaft des Universums die Leere gilt, so bedingt die Angleichung an das Universum die vollkommene Selbstauslöschung, Freigabe aller irdischen Gebundenheit und Leidenschaftslosigkeit. Ohne Wissen und Bewußtsein, reglos, schweigsam abgelöst und wunschlos. Der zweite Spruch des Tao te king lautet: „Der Vollendete lebt ohne Zweck — lenkt ohne Wort — handelt ohne Antrieb — schafft ohne Gegenstand — erdenkt ohne Ziel — wirkt ohne wirkend zu sein — grundsätzlich — Das Ungewußte ist quellende Kraft." Der Besitz des Wuwei gibt dem Menschen dieselbe Allmacht, wie sie das Tao des Weltalls besitzt. Es führt zur mystischen Einswerdung. Bei Dschuang Dsi heißt es: „Schüler, macht euch gänzlich dem unbegrenzten Äther gleich, macht euch frei von euren Gefühlen und löst eure Seele auf, seid nichts und habt keine zeitliche Lebensseele!" Und Liä Dsi hat dieses Erlebnis des Einsseins gekennzeichnet: „Mein Leib ist eins mit dem Gefühl, das Gefühl ist eins mit der Kraft, die Kraft ist eins mit dem Geist, der Geist ist eins mit dem Jenseits." Im Typus des wahrhaft vollendeten Weisen hat der reine Taoismus seinen tiefsten Ausdruck gefunden, so wie der Typus des Kaisers der höchste Exponent des Staatsconfucianismus ist. Im Chung-yung ist der vollendete Weise so apostrophiert:

„Ihn mag man der Erde und dem Himmel vergleichen, in ihrem Tragen und Umfassen, in seinem Überwölben und Umfangen aller Dinge.

Also breit und gehaltvoll ist er der Erde ebenbürtig, also hoch und strahlend ist er dem Himmel ebenbürtig.

Tief und tätig ist er, wie eine Quelle, zu rechten Zeiten seine Tugenden von sich gebend.

Heiß ihn Mensch in seiner Vollkommenheit, wie ist er ernst! Heiß ihn Abgrund, wie ist er tief! Heiß ihn Himmel, wie ist er weit!"

Diese beiden Systeme, der Confucianismus und der Taoismus, ergeben in ihrer Gemeinsamkeit die universale Verwirklichung der Taolehre; einmal vom Staat und der Gesellschaftlichkeit aus, das andere mal vom Einzelmenschen aus. Und darin, diese beiden Richtungen in höchster Form entwickelt zu haben, liegt die Größe chinesischer Kultur. In dieser imponderabilen Raumgebung von Staats-, Welt- und Allgefühl. So ergeben beide zusammen erst den gültigen Eindruck für die Lebenserfülltheit dieser Kultur als Ganzes, die auf Entfaltung und Bindung, auf Ausgleich und Harmonie gestellt ist. Zwei Landschaften, in sich verschieden wie die von Nord- und Südchina — und doch eine Einheit des Raumes wie die zwei Ufer eines Tales.

Beiden Systemen lag ein Zug von Zweckhaftigkeit zugrunde, der eigentlich nur im naturphilosophischen Taoismus ganz abgeleitet war, wodurch dieser allerdings auch aus der allgemeinen Bindung eines geschlossenen Systems heraustrat. Andrerseits beruhte gerade auf dieser Anwendbarkeit die starke Lebenskraft ihrer Formen. Aber es fehlen — mit Ausnahme wiederum mancher Züge im reinen Taoismus — jene Elemente, die das religiöse Erlebnis außerhalb jeglicher Erfahrung stellen. Alle Elemente jener Religionen, in denen ein außerweltliches und überweltliches Wesen oder Prinzip als Gottheit gesetzt ist, auf das das religiöse Erlebnis mit dem hingerissenen Gefühl von welt- und universumabgelöster Weitung, mit dem Gefühl der Demut oder Seligkeit, mit der Hingabe kraftvoller Gläubigkeit oder schmerzlichster Erregtheit antwortet. Es fehlt das erhabene Moment solcher Heiligkeit, jene unausdrückbare, kaum zu ertragende Irrationalität völlig aufgehobener Wirklichkeit, voller Vernichtung aller existenten Formen; das göttliche Schrecknis, das den Menschen in seinem Kreaturgefühl anfällt; jene göttliche Letztheit, die ganz für sich besteht, vor der und zu der hin der Mensch sich neigt. Wie denn auch im Confucianismus und im Taoismus die Ausgestaltungen von Kult, Kirche, Gottvorstellungen und ihren künstlerischen Abbildern ursprünglich fast fehlen, zum mindesten stark zurücktreten oder erst spätere Zutaten sind.



Aber auch diese Seite religiöser Erfüllung ist im Rahmen ostasiatischer Kultur zum Austrag gekommen. Allerdings auf Grund eines Religionssystemes, das nicht in China selbst, sondern in Indien entstanden und vorentwickelt ist: des Buddhismus und zwar in der Form des Mahâyâna, des Großen Fahrzeugs, jener reichen, spekulativen und modulationsfähigen Welterlösungsreligion. Dieses Religionssystem hat aber China nicht einfach als Fertigprodukt übernommen, sondern an sich selbst angeglichen. Es widerspricht eine solche Entlehnung nicht der bodenständigen Nationalität seiner Kultur, sondern ist vielmehr Äußerung dieser in sich selbst wurzelnden und sich selbst gewissen Kraft die Fremdwerte aufzusaugen und zu verdauen. So hat ja auch China im Verlauf seiner Geschichte immer wieder jene aus dem Reservoir der Steppengebiete eindringenden Völkerschaften aufgesogen und chinesiert, ohne selbst erschüttert zu werden.

Die starke Resonanz nun, die der Buddhismus in China fand, die lebendige Aneignung, Umformung und Wirkung andererseits, liegen sowohl im Buddhismus selbst als auch in der religiösen Vorentwicklung Chinas begründet, auch hier wieder dem Gesetz der Ergänzung und Entfaltung folgend. Es sind dabei auf seiten des Buddhismus zu nennen: seine starke Modulationsfähigkeit und Nachgiebigkeit, die logische Systematik seiner Gesamtkonzeption, vor allem die voll entwickelte kirchlich-kultische Organisation, und die Bildhaftigkeit seiner versinnlichten Gottvorstellungen. Die Systematik entsprach dabei dem eigenen chinesischen Zug zur systematisierenden Präzision; während andererseits das, was dem Mahâyâna in so hoher Form eignete, den bestehenden Systemen abging; und zwar dem Vulgärtaoismus die plastische Anschaulichkeit, dem Confucianismus die Gefühlswärme und das Geheimnis des Irrationalen. Von seiten Chinas gesehen, ist es die Tatsache, daß Keime metaphysischer Religiosität im Taoismus wirklich vorhanden und nur nicht zur Gestaltung gekommen waren; durch den bunten, sinnlich reichen Mahâyâna aber nunmehr bloßgelegt und entzündet wurden, so daß der Taoismus als Wegbereiter gedient, wie andererseits später dieser vom Mahâyâna viele Züge seines Pantheons und seiner Vorstellungen übernommen hat. So geht überhaupt die kultlich künstlerische Versinnlichung, die Anlage von Göttertempeln, die Verbildlichung der Gottvorstellungen und ähnlicher Ideen im Bereich der bestehenden chinesischen Systeme wesentlich auf den Einfluß des Buddhismus zurück. Aber auch

hier wieder, begünstigt durch bestehende eigene Anschauungen, nach denen das Symbol als das Wesen selbst galt, wie überhaupt mit der animistischen und magischen Auffassung der Natur alle Vorbedingungen fetischistischer Idololatrie schon gegeben sind.

Dem Taoismus liegen aber Elemente zugrunde, die, vom chinesischen Wesen aus, die Aneignung und Wirkung des Buddhismus verständlich machen. Hier sind bereits jene zur metaphysischen Religion drängenden Elemente: der irrationalen Macht, der menschlichen Abhängigkeit, der Selbstauslöschung in der Erlösungsaskese und der Vergöttlichung gegeben. Im Mahâyâna erhalten nun gerade diese Züge fester Formen, religiöse Begründung, kultlichen Ausdruck und eine Lösung nicht auf natürlich-menschlicher, sondern metaphysischer Basis. So entspricht der animistischen Weltbeseelung — als die man Jang und Jin, die Unzahl der Sĕn und Kwei, bezeichnen kann — und dem Ahnenkult, der auf der Idee der Rückwirkung der Toten auf die Lebenden beruht, im Buddhismus die Lehre von der Seelenwanderung und der Wiedergeburt. Auch hier eine Verbundenheit der ganzen Welt auf Grund der einheitlichen Vergeltungskette von Wiedergeburten; dieses Karman, das den Menschen über den Tod hinaus verfolgt und sich über alle Bereiche der lebenden Wesen — bis zur letzten Auslöschung — erstreckt. So hat auch der Buddhismus in China durch seine Institution der Totenmessen sich dem entscheidend wichtigen Ahnenkult eingefügt, und dadurch — im Gegensatz übrigens zum Christentum — seine große Wirkung unter den Volksmassen mitbegründet. Das taoistische Moment der Bedrohtheit durch die dämonische Wirkung der Natur und die kreaturhafte Machtlosigkeit gegenüber dem gewaltigen Tao werden im Buddhismus zur abstrakten Furchtbarkeit des Samsara, der Verstrickung und der Unterworfenheit in den Kreislauf der Natur. Dem harmonischen Rhythmus der Angleichung oder Unterordnung, der durch Taowerdung gewonnenen Allmacht, oder der durch Heiligkeitsaskese erwirkten Einswerdung mit dem Tao — entspricht im Buddhismus die durch das Heilsprinzip des Buddha garantierte Befreiung aus dem Samsara, jene auf Grund der Erkenntnis aller Dinglichkeit als Illusion, und auf Grund einer Läuterung durch Befolgung der buddhistischen Lebensregeln erwirkten vollkommenen Selbstauslöschung, und damit das Eingehen ins Nirwana. Die Leere des Tao gleicht der Leere des Nirwana; dem Nicht-tun entspricht das

Nicht-sein. Beiden zugrunde liegt der Weg der Selbstaufgabe, der Leidenschaftslosigkeit, der Leerwerdung. So wird auch im späteren Zenbegriff Dhyâna und Tao zu einem komplexen Begriff. Den Siĕn, den menschlichen Genien und ihrer fortwirkenden Macht als gute Geister entsprechen weiterhin die Bodhisattvas, jene heilsbringenden geläuterten himmlischen Wesen, die dem Buddhatum entsagt haben, und als übermenschliche Wesen wirkend bleiben. So gleichen einander auch die volkstümlichen Gestalten der taoistischen Heerführer und der buddhistischen Wachtgottheiten, die gegen die Dämonen kämpfen und die Religion beschützen.

So hat der Buddhismus an die Stelle einer praktisch nüchternen, natürlich-sittlichen und als solcher doch egozentrischen Lösung eine solche überweltlich irrationaler Art gesetzt, die dem geheimnissuchenden Drang des Menschen über das Maß rationaler Befreiung entgegenkommt. Ich meine, daß durch diese Tatsache des Vorhandenseins sich die andere Frage erübrigt, ob der Buddhismus das Kulturbild Chinas verdunkelt und beeinträchtigt habe. Wir können hier nur feststellen, daß er zur Bereicherung beigetragen hat und die Ausgestaltung religiösen Verhaltens auch nach dieser Seite hin dem Grundzug chinesischer Universalität, als der Entfaltung aller Kräfte und Triebe zum Leben hin, entspricht.

Als Erlösungsreligion liegt dem Buddhismus das Moment des Leidens als Voraussetzung zugrunde, das Weltangstgefühl der Einsamkeit und Abhängigkeit, das tiefe Kreaturgefühl zitternder Seele. Die Welt gilt als irreal, als eine Sinnestäuschung, die den Menschen verstrickt und hemmt. Somit kann auch die Angleichung des Körpers an die Umgebung, des Bewußtseins an das All keine Lösung bedeuten. Sondern diese ist erst mit dem außerweltlichen Heilsprinzip des Buddha, des Nirwana, gegeben. Aber nicht nur die eigene Selbsterlösung oder Selbsterhaltung, nicht nur die eigene Außerweltlichwerdung durch Eingang ins Nirwana ist das Ziel des Mahâyâna, sondern die Erlösung der Welt. Wie im Confucianismus das Tao stets für das Volksganze und nicht für den Einzelnen gilt, so wird hier das Heilsprinzip auf das Weltganze bezogen. Während aber dort das Ziel in der Erhaltung und Sicherung des Diesseits liegt, so hier in einer unfaßlichen absoluten Aufhebung des Seins. Doch tritt diese letzte Endfrage ganz zurück vor der aus der Idee der Welterlösung sich folgernden Heilspraxis, wie sie in der zentralen Erscheinung

des Bodhisattva, des Heilsbringers, verkörpert ist, der auf die eigene Erlösung verzichtet und nicht ruht, bis alle Welt erlöst ist. Er ist Helfer, Mittler, Verweser und Führer; also etwa das, was der kaiserliche Beamte im confucianistischen Staatssystem für das weltliche Heil des Volksganzen bedeutet, hier projiziert in die überweltliche Sphäre des Weltheiles. Und wie der Bürger und Untertan an den Mandarinen als Funktionär des Kaisers sich um Hilfe und Schutz wenden, so der Religiöse und Untertan des Buddhaglaubens an den Bodhisattva als Funktion des Buddhawesens. Unzweifelhaft hat der egozentrische Grundzug der chinesischen Weltauffassung durch diese Welterlösungsidee und der mit ihr verbundenen Heilspraxis, die nicht nur Selbstauslöschung, sondern Selbstentsagung sogar auf die letzte himmlische Erfüllung voraussetzt, einen lebenswichtigen Ausgleich und tiefgehende Bereicherung im Sinne der Ergänzung gefunden.

Zurückgreifend können wir als das für China — im Sinne der Ergänzung und Weitung seines Horizontes — wichtigste Moment des Mahâyâna die Jenseitsidee und deren praktische Rückwirkung im Sinne der Hilfsbereitschaft bezeichnen. Dabei stehen: die absolute Gewißheit dieser Erlösung, die Existenz des Weltlichtes und des Weltheiles, die Tatsache des außerweltlichen Buddhaseins beherrschend im Vordergrund, nicht, wie etwa in der christlichen Mystik: das Moment der kreatürlichen Befangenheit, des Leidens, der emotionalen Erregtheit der Frage und der Sehnsucht nie erfüllter und erfüllbarer Überbrückung. Deshalb ist auch der chinesische Buddhismus nicht naturverächtlich, pessimistisch oder ekstatisch, sondern naturverbunden, heiter, beschaulich und voller Gleichmut. Aus dem Jenseits wird dann im Laufe der Entwicklung, nämlich im Rahmen eines Vulgärbuddhismus, ein Himmel, wodurch auch die mit der allgemeinen Ahnenverehrung gegebene Frage nach dem Wohin beantwortet wird. Der Himmel ist Ort der guten Geister. Wie im Taoismus diese identifiziert werde mit dem Jang-Himmel, denen die Kwei, die dunklen erdhaften Dämonen und Spukgeister, gegenüberstehen, so entspricht auch hier dem Himmel eine Hölle, als die mythologische Fassung der Vergeltungstheorie, die also hier taoistische Seelenlehre und Ahnenglauben kreuzt. In Verbindung damit wird endlich aus dem Himmel ein Paradies, eine Stätte seliger Freuden, die wie im Taoismus im Westen liegend gedacht ist. Das ist die volkstümliche Interpretation und Versinnlichung jener Vorstellung, die im Rahmen exklusiv geistiger Haltung und spiritueller Auffassung sich als die Idee

des Nirwana darstellt. So laufen, wie im Taoismus, also auch hier verschiedene Richtungen nebeneinander her.

Die Jenseitsidee der Welterlösung setzt die Hilfsbedürftigkeit der Menschen voraus und bedingt dadurch das Gnadentum transzendenter Hilfe. Das ist das schon mehrfach erwähnte Bodhisattvatum. Zweierlei Voraussetzungen sind hier von Bedeutung, die eine vom Göttlichen, die andere vom Menschen aus: die Gnade und die ethische Form der Lebensführung und sittlichen Betätigung. Im ersteren Falle erscheinen die Bodhisattvas als Funktionen der göttlichen Güte. Es sind religiöse Positionen für Kult, Gebet, Anrufung, für die Erwirkung von Hilfe und Beistand. An sie, und nicht an den außerweltlichen Buddha richten sich die Gebete. Nach der anderen Seite hin sind sie höchster Ausdruck menschlicher Geläutertheit, von Selbstaufgabe, Entsagung und hilfegebender Güte. Es sind Menschen, die auf der höchsten Stufe der durch Läuterung erreichten Reinheit auf das Buddhatum verzichten, um in der Welt wirkend zu bleiben. Sie verkörpern also auch das höchste Ideal menschlicher Lebensführung als solche praktischer Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Nicht aus sozialer Notwendigkeit, sondern aus der tiefen Hingabe an eine überweltliche Idee der Erlösung. An Stelle des Nichttuns, des Wu wei und des beinahe unbarmherzig harten Gehorsams des Confucianismus, steht hier der tätige Vollzug des Gutseins und die praktische Erfüllung der Aufopferung. Damit ist der Ethik ein höherer Sinn der Nächstenliebe gegeben, insofern diese nicht nur Achtung, sondern Scheu vor allem Lebenden und Seienden bedeutet. Das ist die ausgesprochene Bereicherung, die der chinesischen Kultur durch den Buddhismus zuteil geworden ist. Und nach dieser Seite hin — nicht aber im Sinne metaphysischer Spekulationen — hat auch die Umformung des Buddhismus sich vollzogen[1].

Die drei Religionsarten, wenn man diese Lösungen des Weltproblems und Formen der Lebenshaltung so nennen will, ergeben in ihrer Gesamtheit jenes umfassende Bild religiöser Entfaltung, das als Universismus eine große Einheit darstellt. Mit dem Zweck der

[1] Dieser selbst hat dabei — in Übereinstimmung mit auch ausserasiatischen Religionen — eine logische Entwicklung durchlaufen, die die drei Stufen der Versachlichung, der Verlebendigung und der Vermenschlichung umfasst. Da ich darüber jedoch an anderer Stelle Näheres gesagt habe, muss ich mich hier mit dieser einfachen Feststellung begnügen, um nicht zu sehr von unserem Thema der systematischen Gruppierung abzuschweifen.

Sicherung oder dem Ziel der Erlösung. Eine universale religiöse Diktatur, die den Einzelnen bindet an das Volk und den Staat, an die Natur, an das Universum oder an eine „Obere Wurzel". Verschiedene Arten der Überwindung des Preisgegebenseins und der Vereinzelung oder der Wiedervereinigung und Überhöhung der menschlichen Existenz.

Damit haben wir den Punkt erreicht, von dem aus auch die Kunst in ihrer Gesamtheit als Ausdruck der Lebenskultur zu überblicken ist. Es kann die Tatsache nicht mehr befremdlich sein, daß mit der universalen Vielgestaltigkeit der nationalen Religiosität auch eine solche des künstlerischen Ausdrucks gegeben ist.

Dabei entspricht der Bipolarität menschlichen Verhaltens eine „Doppelgesichtigkeit" jedes einzelnen künstlerischen Objektes. Womit im Sinne künstlerischer Qualität prinzipiell eine letzte Forderung gestellt ist, nämlich Ausdruck eines Schnittpunktes zu sein; ein Brennpunkt, nicht ein Ausschnitt der Peripherie. Für sich genommen einen Mikrokosmos zu bedeuten, nicht anders als der Mensch als solcher dem Universum gegenüber. Wie alle lebendige und lebensbefähigte Wirklichkeit als Körper gelten muß, dreidimensional, rund, vielfältig im Raum, so soll auch das Kunstwerk als künstlerisches Objekt seinem Wesen nach gewissermaßen rund, eine geistige Ortsbestimmung von verschiedenen Punkten des magischen Raum es aus sein: als Wirklichkeit einer Idee und als Sinn einer Wirklichkeit; übererscheinungsmäßig und zugleich sinnlich-lebensbeständig; gebunden an das kleine Maß des hinfließenden Lebens und an das große Maß ewigen Seins. Und darauf, auf der Gleichzeitigkeit von Sinnhaftigkeit, Anschaulichkeit und Lebendigkeit, ihrem Gleichmaß und ihrer Harmonie beruht der besondere Wert ostasiatischer Kunst sowie ihre Lebensbeständigkeit und Lebenswichtigkeit.

Die drei Religionssysteme bedeuten Lösungen des Lebensproblemes und waren ein jedes für sich Normen der Lebensanschauung und der Lebensführung. Alle Kunst steht nun auf irgendeine Art in Verbindung mit einem dieser Systeme bzw. ihrer Grundlehren und den durch diese diktierten Arten der Lebensgestaltung. Die Kunst besteht also nicht für sich, abgelöst von den Forderungen des allgemeinen Lebens, sondern erfüllt stets im Rahmen dieser offiziellen Lebensanschauungen und Lebenshaltung eine allgemeingültige

Funktion. Alle schöpferischen Vorgänge entziehen sich als spontaner Vollzug der individuellen künstlerischen Phantasietätigkeit. Eine Individualität künstlerischer Äußerung besteht nur im Sinne der Gestaltungs q u a l i t ä t. Wie den religiösen Systemen, liegt auch der Kunst eine lebensgesättigte Zweckhaftigkeit und ein lebensdurchdringender praktischer Wert zugrunde. Im letzten allgemeinsten Sinne ist sie die äquivalente sinnliche Erscheinung für jenes lebensgrundlegende Ausgleichverfahren der Erstellung der Harmonie und der Erneuerung. Im einzelnen ergibt sich Zweck, Charakter und Bedeutung aus der jeweiligen Zugehörigkeit zu einem der bestehenden Lebenskomplexe.

Aus diesem ihrem allgemeinen Orientiertsein folgert sich eine bestimmte, festliegende und grundsätzliche Gruppierung im Ganzen. Am offensichtlichsten ist dies innerhalb des religiösen Orientiertseins, wo das Kunstwerk Kultobjekt ist, als beseelt gedacht und, als höhere Wirklichkeit genommen, unmittelbar Stellvertretung einer übermenschlichen Macht bedeutet, sich nicht auf eine sinnliche Wirklichkeit bezieht, sondern Versinnlichung einer Vorstellung, einer Idee ist. Eine weitere Gruppe von Kunstäußerungen ergibt sich sodann aus deren Bezüglichkeit zum Taoismus. Sieht man von den Darstellungen des mythologischen Pantheons des Vulgärtaoismus ab, so sind es vornehmlich solche, die als der geformte Ausdruck einer Naturdivination und des Allerlebnisses gelten müssen. Es sind das dementsprechend zur Hauptsache Darstellungen des natürlichen Seins von Landschaft, Vegetation, Tieren und auch des Menschen, soweit sie Offenbarwerdungen des Tao und seiner schöpferischen Spontaneität bedeuten, oder Träger einer sinnhaften Beseeltheitsstimmung sind. Die größte und mannigfaltigste Gruppe umfaßt dann alle jene Werke, die einen ausgesprochenen Diesseitscharakter tragen, wie er im Confucianismus bestimmend ist, und mit diesem als der Grundlage der gesellschaftlichen Kultur und der Staatsordnung zusammenhängen. Diese Kunst bezieht sich somit immer auf den Menschen oder auf die menschliche Gesellschaft und geht vom Menschen aus.

Folgend der Aneinanderreihung der religiösen Systeme — denen die verschiedenen Kunstarten entsprechen — wäre jetzt mit der zuletzt genannten Gruppe einer Diesseitskunst zu beginnen. Eine Kunst — wie schon gesagt — der Gesellschaftlichkeit im weitesten

Sinne, und damit in enger Verbindung mit dem Confucianismus, seinen Anschauungen und Lebenstendenzen. In diesem Zusammenhang erscheint die Kunst einmal als Organ des Staates, das andere Mal als Formung bürgerlich gesellschaftlicher Lebenshaltung. Im ersteren Falle dient sie der Repräsentation der Staatsidee, der Erziehung zur Staatsmoral und der Erhaltung des historischen Bewußtseins. Im letzteren Falle bedeutet sie eine dekorativ sinnliche Steigerung der Lebenshaltung, im Sinne des Genusses, der Sinnenfreudigkeit und der Geselligkeit. Darüber hinaus aber fallen auch alle jene Werke unter diese Gruppe objektiver Kunst, die als eine Projektion des Diesseitsbildes sich darstellen. Ihre Hauptäußerungen sind also die der Repräsentation, der Illustration und der Dekoration. Lehrsätze und Thesen, Vorbilder und Abbilder oder Schmuck.

Wie der größte Repräsentant der Staatsidee der Kaiser ist, so gehören hier an erster Stelle auch jene mit der Kaiseridee oder Persönlichkeit verbundenen künstlerischen Äußerungen. Das sind die kaiserlichen Grabanlagen. Sie sind zugleich die höchsten und bedeutsamsten künstlerischen Auswirkungen der offiziellen Ahnenverehrung. Wie überhaupt der Totenkult, gemäß seiner überragenden Bedeutung in China, die größte Rolle im Rahmen dieser sachlich offiziellen Kunstart, deren Hauptthema ja der Mensch ist, spielt. Nur im Rahmen der Naturvolksreligionen und in Ägypten spielt der Totenkult auch im Hinblick auf die Kunst eine gleich große Rolle. Grundlegend ist dabei hier die Auffassung von der Heiligkeit der Gräber, die Tabu sind, und die Annahme, daß das Wohlergehen der Lebenden von dem Wohlergehen der Verstorbenen, also von der Befolgung der Riten und Zeremonien abhängt. Darauf beruht dann auch die bildliche Ausstattung der Gräber und Särge, und die Sitte der Totenbeigaben. Alle diese Werke und Gegenstände sind, obwohl sie einem rituellen Kult angehören, Ausdruck einer gesellschaftlichen, nicht einer religiös metaphysischen Vorstellung, und haben den Menschen als Toten, nicht eine außerweltlich göttliche Erscheinung zum Gegenstand. Im einzelnen wären hier zu nennen: die Sakralbronzen, die Reliefs der Totenkammern der Hanzeit, die Grabbeigaben, sowie auch aus späterer Zeit die bildlichen Darstellungen von vergotteten Toten. Der ältesten Zeit gehören die dem Ahnenritual dienenden Sakralbronzegefäße an; von einer erdhaft feierlichen Wucht der plastischen Form und höchster

Kraft magischen Ausdrucks; sie gehören zu den monumentalsten Äußerungen chinesischer Kunst schlechthin. Die Hanreliefs der Totenkammern stellen eine Enzyklopädie des damaligen Weltwissens dar. Ihre Sprache ist holzschnittartig wuchtig, knapp, mit fest umrissenen Konturen, in rhythmischen Flächen abgesetzt und voll heraldischer Präzision. Teils repräsentativ, teils phantastisch-mythologisch oder dramatisch-erzählerisch. Bilderhandschriften, in denen ein universales Weltbild geschildert wird; mit Legende, Mythos, Ethik und Geschichte, und dem Menschen in all seiner Verknüpftheit mit Dingen, Geistern, Dämonen und Göttern. Einfache Szenen des Diesseits, ähnlich den ägyptischen Grabreliefs; historische Begebenheiten; Illustrationen zur Idee der Sittlichkeit; und ein phantastisches Fabelreich. Alles das mit derselben unentwegten nüchternen Klarheit aufgezeigt. Bezogen sich derartige Schilderungen auch auf den Toten und dienten seiner Unterhaltung, so haben doch schon in früher Zeit Abklatsche oder auch Holzschnittreproduktionen der Verbreitung gedient, zum Zweck der Belehrung, der Erziehung und der Erhaltung des historischen Bewußtseins. So heißt es im Malerbuch des Chang Yen Yuan vom Jahre 841: „Durch das Gute, das wir sehen, kann das Schlechte gebessert werden. Durch das Schlechte, das wir sehen, können wir zum Streben nach Einsicht geführt werden. Bilder machen Gestalten und Formen unsterblich. Erfolg und Mißlingen in Vergangenheit und Gegenwart können mittels dieser Kunst verdeutlicht und kommenden Geschlechtern überliefert werden."

Es folgen dann weiterhin die in den letzten Jahrzehnten zahlreich ausgegrabenen Grabbeigaben aus Ton, die reine Abbilder des diesseitigen Lebens sind: Männer und Frauen, Dienerschaft, Hausgerät, Wagen, Tiere, all das bunte Vielerlei, das das Herz des Verstorbenen erfreut hat und das ihm in effigie ins Grab mitgegeben wird. Eine Sitte, die jedenfalls eine ältere lebendige Beibestattung abgelöst hat. Aus späterer Zeit endlich noch bildliche Darstellungen von vergotteten Toten, vornehmlich solcher, die in Verbindung mit dem Staatskult stehen, wie Confucius und seine Schüler. Alle derartigen, auch im Vulgärtaoismus häufigen Abbilder, die an Stelle der einfachen Ahnentafel treten, stellen idealisierte Typen dar, meist nicht ohne Schematik und in der Spätzeit auch nicht von naturalistischer Kennzeichnung frei, doch stets in der repräsentativen Ruhe geisterhaft gewordener Wesen.

Wichtig aber ist, daß aus der, mit dem Totenkult verbundenen, bildlichen Darstellung die Gattung des Porträts erwächst. Nicht im Sinne der Charakterisierung und Erfassung individueller Momente, aber doch von der Beobachtung getragen, und von der Psychologie des individuellen Typus erfaßt. Bei Hu Chüan im 12. Jahrhundert heißt es: „Nichts ist so schwer wie ein Porträt. Nicht die Wiedergabe der Züge ist schwierig, sondern die Schwierigkeit liegt darin, daß es gilt die Quellen des Handelns zu malen, die im Herzen verborgen sind.“ Es sind objektivierte Ideen; stellen menschliche Ideale und Lebensvorbilder dar: beherrschte Klugheit, Güte und Schlichtheit, innere Sammlung, voll imponierender Souveränität und sprechender Geste, oder Versunkenheit, erfüllt von der Lautlosigkeit des Heiligen. Als Erscheinungen durchaus am optischen Bild der Erfahrung oder des Vergleichs orientiert; als solche aber reine Idealporträts. Es ist vor allem Japan, das hier ein besonderes Maß der Begabtheit entwickelt hat, wie denn überhaupt dem Japaner eine zur Physiognomie drängende, von der Kleinteiligkeit drastischer Charakteristik angeregte Auffassung eigen ist, während den Chinesen mehr die geistige Typik zu fesseln scheint, wie die zahlreichen Darstellungen des mönchischen Ideals, der Asketen, Heiligen, Lohans zeigen. Aus Japan aber wäre im Anschluß an die Gattung des Porträts noch die wichtige Kunst der Masken des Nospiels zu nennen, das sich aus der pantomimischen Übung religiöser Tänze entwickelt hat. Diese Masken zeigen eine äußerst sprechende Physiognomie von sicherem mimischen Ausdruck.

Eine weitere Reihe von Werken gruppiert sich um die Kunst der Illustration. Das rein erzählerische Moment wechselt dabei mit dem genremäßiger Darstellung ab. Die ganze Lust am Spiel irdischen Lebens, an der Beobachtung, der Bewegtheit des Momentanen, am Reiz flüchtigen Augenblicks oder an der Ballung fortreißender Spannung, lebt sich hier aus. Zumeist fortlaufende Schilderungen in Form der Makimonos, Bildrollen; sowie dann auch Einblattdrucke und Buchillustrationen. Es ist eine zusammenhängende Reihe von Werken, die von Ku Ka i chi's Szenen zu den „Ratschlägen der Hofmeisterin des Palastes“, über die Bildrollen der japanischen Yamatoschule, als deren besonderer Vertreter hier die Toschule in Betracht kommt, bis zum Ukioyestil sich hinzieht, mit ihrem dekorativen Genre, besonders des Farbenholzschnittes. Es sind Szenen gesellschaftlichen Lebens höfischer oder volkstümlicher

Art, Illustrationen zu Abenteurer- und Liebesromanen, zu Tempel- und Heiligenlegenden oder Darstellungen historischen und heroischen Inhalts. Im gewissen Sinne ist aber auch die noch heute in Japan einzigartig entwickelte Schauspielkunst als eine „illustrative“ Kunst hier zu nennen, mit ihrem Ausdrucksreichtum, ihrer gestisch-tänzerischen Rhythmik und dekorativen, bunten Anschaulichkeit.

In den Farbendrucken geht dann das Moment der Darstellung und Unterhaltung ins Dekorative über. Diese dekorative Interieurkunst umfaßt weiterhin eine große Zahl von Arbeiten, wie Bilder, Setzschirme, Wandmalereien und allerhand Kleinkunst, verschieden je nach der Art des Haushaltes; zwischen repräsentativer Pracht und bürgerlicher Bescheidenheit wechselnd. Das Hauptkontingent wird von Nordchina oder Japan gestellt. Hier ist es vor allem die malerische Ausgestaltung der Innenräume; dort Detaildarstellungen von Tieren, Blumen, von „Stilleben“, oft von einer literarischen Wendung des Themas begleitet. Oder auch gesellschaftliche Motive; landschaftliche Szenerien mit Palästen, Tempeln, Pavillons; lustwandelnden oder spielenden Menschen. Leichte, heitere und höflich liebenswürdige Stimmungsszenen voller Geselligkeit und diesseitigen Wohlbehagens.

Alles das als Ausdruck gesitteter Menschlichkeit und wertvoller Bestand kultivierter Lebenshaltung. Eine Kunst des Geschmacks, der Sinne und der Gesittung. Durchaus vom Menschen her orientiert; dem optischen Erscheinungsbild, dem Fundus sittlicher Anschauungen oder der sinnlich dekorativen Phantasie entnommen. Eine Kunst des Ausgesprochenen und des Tatsächlichen; in klarer, bestimmter Zeichnung oder farbenfroher Flächichkeit, mit betonter Inhaltlichkeit und zweckbestimmt. Also äußerlich reich, bewegt, sinnlich angeregt und anschaulich klar, unproblematisch und nüchtern; ohne innere Ballung und ohne Transzendenz. Antwort auf eine gesunde Tätigkeit der Sinne; Auswirkung eines harmonischen Körpergefühles, das auf äußerlicher Beherrschtheit und innerer Ungehemmtheit beruht; in diesem Sinn robust und lebenskräftig. Stark betont in der Förmlichkeit und traditionell gebunden. Diese sachliche Formalität der künstlerischen Gestaltung entspricht der Verpflichtung gegenüber einer kollektivistischen Gesellschaftsordnung: sie ist Übereinkommen, wie etwa die Schrift, und liegt begründet in der Überpersönlichkeit confucianistischer Auffassung. Ist also nicht mangelnde Kraft des Persönlichen, sondern Einordnung unter ein höheres gesellschaftliches Prinzip und damit eine sittliche Leistung. Künstlerische und sittliche Form bilden

gewissermaßen Entsprechungen, und sind als solche Ausdruck ausgesprochener Männlichkeit. Und in der Tat liegt hier ein Unterschied zum Abendland vor, dessen allgemeine Lebensnormen aus der Höchstwertung des Weiblichen gewonnen sind. Geist und Beherrschtheit sind im Confucianismus stets miteinander gegeben.

Die Bestimmung als Kunst sinnlicher Beobachtung und optischen Angeregtseins gilt aber nicht im Sinne eines phantasiearmen Impressionismus; Detailreichtum der Erscheinung führt nicht zu realistischer Häufung, und Porträtauffassung nicht zur individuellen Erscheinungspsychologie; betonte Formbindung und dekorative Umwertung andererseits nicht zur Stilisierung unter Abschwächung der Naturhaftigkeit; unpersönliche Versachlichung nicht zu unlebendiger Dogmatik und Abstraktion. Denn Beobachtung und Phantasie stehen im Ausgleich und Form-Eigenwert und Natur-Erscheinungswert sind zur Entsprechung gebracht. So antwortet auf alle dingliche Besonderheit das Kollektivgefühl, das zur Verallgemeinerung drängt und alle Erscheinung als Teil eines Organismus, als Teilwerk universaler Ordnung nimmt und damit stets den Bezug auf eine höhere Idee setzt. Das starke Gefühl für das Einzelne ist begleitet von dem Bewußtsein des Ganzen, allerdings oft unter Einbeziehung symbolischer Deutung. Naturalistische Aussonderungen sind dem Ostasiaten fremd; denn das setzt Isoliertheit voraus. So entsteht bei der gleichzeitigen Gegebenheit von Allgemeingefühl und Sinnenwachheit eine Kunst der charakteristischen Typik; der Besonderheit in der Verallgemeinerung. Schon der Begriff des „Diesseits“ gilt hier nicht als Summe menschlicher Erfahrung und irdischer Erscheinungen, sondern als die auf den Menschen bezogene Gesamtheit der Welt; umfaßt also die ganze Weltordnung als eine Projektion des Diesseits ins Universale. Dieser Begriff erschöpft das Weltganze in einer grandiosen Rationalität, denn es entspricht ihm kein Jenseits, kein Überweltliches.

Die formale Betonung bedeutet den Gegenwert für den Wirklichkeitsdrang. Somit ist das Gestaltungsprinzip selbständig und eigenlebig, folgt eigener Gesetzlichkeit; ist nicht bloße Reduktion der Erscheinung gegenüber. Ich weise hier nur auf einige Formmotive als Beispiele hin: die „Von oben Perspektiven“, das Fehlen von Licht- und Schattenführung und dafür gesetzte Typik von Seins-Formen; die flächig-gleichmäßige Kompositionsordnung, die rhythmische Anordnung einer rein bildmäßigen Schwergewichtsverteilung,

die symbolische Wertung der Farben und dinglichen Zusammenstellungen u. a. m.

Das Wichtigste aber ist, daß diese Versachlichung nicht auf Kosten der lebendigen Erscheinung geht. Hier gilt der obige Satz in der Umkehrung, daß nämlich der Wirklichkeitssinn den Gegenwert für die formale Betontheit bedeutet. Dies Maß von Lebendigkeit, von Anschaulichkeit, dessen, was der Chinese mit Shêng tung bezeichnet, ist als solches nicht näher zu bezeichnen, sondern ist mit jedem einzelnen Fall der künstlerischen Erscheinung neu gegeben.

Damit ist auch das Grundverhältnis zwischen Naturwirklichkeit und Kunstform in Ostasien berührt. Die starke Naturgebundenheit des Menschen zeitigt zweifellos eine entsprechende Naturbegründung der künstlerischen Form; das bedeutet aber nicht eine Naturabhängigkeit, ein Orientiertsein der Form an der Erscheinung; sondern setzt nur das künstlerische Bild und das Naturbild in Korrespondenz. Das Kunstwerk ist ein Stück Natur, nicht gleich einer Naturerscheinung. Es stellt einen selbständigen Wachstumsprozeß dar, ist also ein schöpferischer Vorgang, wie jedes Stück Natur ein solcher ist. Eine Vollendung über die Natur hinaus gibt es nicht; wohl eine solche im Sinne der Natur, im Sinne des menschlichen und universellen Tao. Denn das Tao ist Inbegriff der Vollkommenheit.

Im Gegensatz zum Confucianismus war — wie schon angedeutet wurde — die Auffassung des Taoismus durch die individuelle Beziehungssetzung des einzelnen menschlichen Wesens zu seiner Naturumgebung bestimmt. Damit war der Schwerpunkt, der dort auf der Kollektivität der menschlichen Diesseitsordnung lag, auf die Seite dieses riesenhaften beseelten Machtkomplexes des Universums verschoben. Der Mensch als solcher tritt zurück und wird distanziert. An Stelle der Sicherheit des Kollektivgefühles tritt das Einzelgefühl der Abhängigkeit und Bedrängtheit, das durch die Machteinwirkung oder Einswerdung überwunden wird.

Dieser Auffassung entspricht nun eine ebenso verschiedene Gattung von künstlerischen Äußerungen. Sie umfaßt alle jene Werke, die unmittelbar Äußerungen dieser Beziehung zwischen Mensch und der Naturumgesamtheit. Künstlerische Objekte also, die nicht Abbilder oder Gleichnisse menschlicher Diesseitsordnung, sondern Spiegelungen der universellen Ordnung oder deren Stellvertretung sind, die beseelte Naturmacht verkörpern und symbolisieren, oder als

Äußerungen des Allerlebnisses, der Einswerdung, das große Tao, „diese göttlichen Geheimnisse“, offenbar machen. An Stelle der individuellen Erscheinung, des Ausschnittes oder der diesseitsgesetzten Verwirklichung des menschlichen Tao im Staat und in der Gesellschaft, steht die universelle Tatsächlichkeit des Tao, steht die Magie, die Macht, die Unendlichkeit der Natur, die als Gott oder Dämon oder unmittelbar im Sein der Landschaft erfaßt wird.

Die Erfassung, Erschauung und Gestaltung dieser großen Tatsächlichkeit aber ist stets individuell gebunden oder wirkt sich individuell aus. Es gilt hier also nicht, das individuelle Leben zu verallgemeinern, zu versachlichen und zu idealisieren, sondern das Übermenschliche, das Sachliche, die Idee, den Sinn zu versinnlichen, zu verinnerlichen, d. h. menschlich überhaupt zu fassen.

Entsprechend den schon erwähnten Unterschieden im Taoismus hat also die damit verbundene Kunstgattung zwei verschiedene Fronten, je nachdem, unter welchem Aspekt die Irrationalität der Natur erfaßt wird, ob als Macht oder als Geist des Universums.

Im ersteren Falle handelt es sich um alle solche Darstellungen, die anthropomorphe Verbildlichungen der Naturmach- und Naturbeseeltheit sind.

Alle mit dieser Richtung, wie auch die mit der privaten Ahnenverehrung zusammenhängenden Objekte bildlicher oder symbolischer Darstellung erheben sich jedoch selten über ihren volkstümlichen Zweck als Kultobjekt. Sie gelten als Objekte magischer Potenz, die jeweils Stellvertretungen der allgegenwärtigen Kraft sind und als solche auch Wundertätigkeit ausüben.

Von ungleich höherer künstlerischer Bedeutung und von differenzierter Art sind die zahlreichen kleinplastischen Objekte, die nicht nur als Zier- und Dekorationsstücke zu nehmen sind, sondern in Verbindung mit der Taomacht-Vorstellung als Symbole, Glückszeichen, Amulette Geltung haben. Zumeist geschnittene Steine: der herrliche Nephrit, Amethyste, Bergkristalle, deren Material schon eine geheimnisvolle Kristallisation des schöpferischen Tao darstellen. Ja, das Wort „Yü“ für Nephrit bedeutet als Adjektiv auch göttlich, wie in der Bezeichnung des Yü-hoan-shang-ti, des taoistischen Himmelskaisers, eines der „Drei Reinen“. Die symbolische Wertung des Nephrit geht in sehr alte Zeiten zurück, wie es heißt „Chien (Symbolwort für die positiven Naturkräfte) ist Himmel, ist Jade, ist Gold“. Mit den Himmelskräften teilt auch das Jade seine lichte Kraft, Unwandelbarkeit

und Unzerstörbarkeit. Und darauf beruht seine hohe Bedeutung im Staatskult, als Zeichen der Würde und als Glückssymbol. Das einzelne Beispiel möge genügen, um diese Art Einstellung solchen — leicht als rein kunstgewerblich genommenen — Dingen gegenüber zu kennzeichnen; eine Einstellung, die nicht einfach dekorativ ist, sondern in die Bereiche des kultivierten Fetischismus und der Naturdivination hineinreicht.

Die künstlerisch hochwertigsten Äußerungen, die dem Geist des Taoismus zu danken sind, liegen jedoch auf anderem Gebiete als auf dem der populären Darstellungen des Vulgärtaoismus. Es ist die einzigartige Kunst der Schwarz-Weißmalerei, die in dem taoistischen Natur- und Welterlebnis wurzelt. Eine vornehme, exklusive, unpopuläre, verinnerlichte und verschlossene Kunst seelischer Intimität. Ihr eigentliches Thema ist die Landschaft; nicht als irgendein bestimmter Naturausschnitt, optisch-erfahrungsmäßig begrenzt und in objektiver Wertung und Darstellung, sondern als eine Landschaftsvision, in der Sinn und Geist des Universums, und des Tao schöpferischer Rhythmus sich offenbar machen. Berge, Bäume, Wasser sind ihre Hauptmotive, und bevorzugt werden alle jene Erscheinungen, in denen die schöpferische Wandelbarkeit des Tao sich kundtut; der Wandel der Jahreszeiten und der Tagzeiten; Frühling, Sommer, Herbst und Winter; Frühmorgen, Tag und Dämmerung; das fließende Wasser, strömender Regen, ziehender Nebel, verdunstende Wolken. Alles das hineingestellt in die Unbegrenztheit von Äther und Himmel. Und darin der Mensch: klein, winzig, verschwindend gegenüber dem All der Unendlichkeit: nur eine flüchtig vergängliche Erscheinung im Weltganzen. Aber Teil dieser Allheit und ihrer kosmischen Schwingung.

Daneben Tierbilder; nicht gesehen auf der Beobachtungsbühne animalischer Erscheinungen, sondern als beseelte Wesen und — wie auch die reinen Naturmotive — als Symbole gefaßt. Desweiteren Darstellungen von Heiligen, Asketen; von legendären Personen, die — oft volkstümlich und voller Humor — die köstlich heitere Bedürfnislosigkeit und Unbekümmertheit gegenüber der irdischen Welt des Alltags versinnbildlichen oder die sinnend träumende Versunkenheit dieser von der Welt befreiten und doch in der Welt ruhenden Taoweisen verkörpern. Die Höhepunkte dieser Kunst liegen in der Sungzeit Chinas (11.—13. Jahrhundert) und in der Ashikagazeit Japans (14.-16. Jahrhundert).

Eine Kunst, in allem verschieden von der der erstgenannten Gruppe gesellschaftlicher Diesseitigkeit. Statt farbig, sinnenhell, greifbar — monochrom, einförmig, nur auf die zarte Tönung des Schwarz-Weiß gestellt; statt Farbe die Tusche. Nicht reich im äußeren Bilde und Dekor, nicht bewegt, angefüllt, darstellerisch, unterhaltend, optisch fesselnd — sondern sparsam, äußerlich leer, einsam, verschlossen und ungesellig; nicht erzählerisch, sondern symbolisch; nicht dramatisch, sondern lyrisch; sachlich-unbetont und weniger zweckbestimmt; nicht unbefangen-einfach, sondern problematisch. Nicht ein festes, gefügtes bewegtes Diesseits, sondern das „Jenseits" der Dinge, ihr Sinn, ihr Zusammenhalt, ihr irrationaler, geheimnisvoller Atem. Gleichnisse jener Unendlichkeit des Alls, der der Mensch sich sinnend und träumend hingibt, jenes Einsseins mit dem ewigen Tao. Selbstbekenntnis jener Zuneigung zum Unendlichen; ein Siegel der Seele und Spiegel des Sinns. Verkörperungen jener schöpferischen, gestaltenden Urmacht des Universums. Daher ist diese Kunst subjektiv, vereinzelt, auf höchste Konzentration und innere Sammlung gestellt; auf Erkenntnis und Erschauung. So kann, diese Kunst zu üben, kein Beruf sein, sondern Berufung; deshalb ist es auch in erster Linie eine Kunst der Dilettanten. Da das Objekt der Schauung und Darstellung das der Unendlichkeit, der nie zu fassenden Unbegrenztheit ist, sind auch die Darstellungsmittel und Formen solche imaginärer Art. An Stelle der fest umrissenen eindeutigen Konturen, an Stelle der sachlichen Begrenztheit, der farbigen Klarheit steht hier eine Formbehandlung der Andeutung, des Unausgesprochenen, des Musikalischen. Die Fläche ist aufgelöst zur Raumimagination; alle Konturen sind weich und verwischt; alle Übergänge verfließend. Der Bildrand zeigt keine Begrenzung an; Darstellungsmotive werden überschnitten und durchschnitten. Bäume und Berge und Flüsse treten seitlich ins Bild ein; die Berge und Wolken wachsen und steigen ins Unendliche hinauf. Angeschlagene Motive reißen die Phantasie mit. Eine Komposition ohne Bühne und Begrenztheit. Der Blickpunkt liegt im unteren Drittel; und von dort baut sich das Bild gestaffelt nach der Höhe zu auf oder wächst konzentrisch über die Fläche hin. Ein Ausgleich strebender, schwingender, ruhender, auftauchender und eintauchender Elemente, gegeneinander gestellt und zu einem großen Rhythmus vereinigt; als Takt des Weltwandels in der Ungreifbarkeit des magischen Raumes.

Eine Kunst also der Imagination, der Beseeltheit, der Stimmung, der Intuition und der Leere. Eine Suggestion; atemlos, lautlos, leer; erfüllt aber vom Wandern und Atmen des All. Gedichte ohne Worte, wie man sie genannt hat.

Hier ist die Naturanschauung zum divinatorischen Naturerlebnis gesteigert. Neben die Beobachtung tritt die Kraft der Erkenntnis, der Erfüllung und der Hingabe; jene Kraft der Gefühlsphantasie, des Wachtraumes und der Transmigration. An Stelle der bedachtsamen, ruhig nüchternen Niederschrift der klaren Repräsentation oder des sachlichen Referates, tritt die Geballtheit der Inspiration, des Augenblicks, des Ineinanderfallens von Konzeption und Gestaltung. Mit medialer Sicherheit einer — durch komplizierte Schriftübung beherrschten — Hand, mit Pinsel und Tusche niedergeschrieben, vielmehr hingeworfen: „Seine Ideen entströmten ihm wie ein springender Quell, von einer unsichtbaren Macht entgegengetrieben und mit zwei Pinselstrichen ist die Verwirklichung vollendet.“ Ohne Versuch, ohne Tasten, ohne Korrektur und Überlegtheit; d. h. mit äußerst gespannter intuitiver Bewußtheit und Beherrschtheit. Schön im Sinne der Kalligraphie und ausdrucksvoll im graphologischen Bild „Handschrift ist ein Porträt des Geistes“, heißt es bei einem chinesischen Schriftsteller. Das Auge des Betrachters aber, das „schauende Herz“, das sich solchen Meisterwerken zuneigt, schaut, horcht, erfühlt, wie in psychometrischer Strahlung, den Pendelschlag und den großen Takt des schlagenden geheimnisvollen Universums.

Es blieb der doppelgesichtigen Veranlagung der Chinesen vorbehalten, auch in dieser Kunstübung eine Vollendung zu erreichen, die darin liegt: nicht von der Wirklichkeit abzutreiben und in unanschaulicher Abstraktion zu enden, und nicht in Willkür geistig isolierter Ergriffenheit, in romantischer Sentimentalität eines Gefühlsüberschwangs sich zu verspielen. Diese seelischen Erlebnisse des Individuums werden vielmehr in allgemein gültigen und lesbaren Formen veranschaulicht und objektiviert. Voraussetzung auch dafür war die Naturgebundenheit in der Grundauffassung der Taolehre, nach der die geistige Vollendung als eine Naturvollendung sich darstellt und damit das geistige Erlebnis als ein Naturerlebnis, als eine Geistwerdung im Sinne der Natur. Durch die Gesetzlichkeit der Mensch- und Naturübereinstimmung ist jede individuelle Äußerung ohne weiteres an die Allgemeinordnung der Natur gebunden,

sowie es auch keine individuellen Konflikte gibt, außer solchen, die eine Störung und Verletzung des Tao bedeuten. Somit ist auch hier die Gefahr individueller Willkür behoben.

Die Veranschaulichung des Sinnhaften aber beruht auf der schöpferischen Kraft der Gestaltung. Es gilt auch hier, daß die Irrationalität des Ausdrucks nicht durch Auflösung des Wirklichkeitsbildes gewonnen wird, sondern durch Verdichtung auf das Wesentliche, durch suggestive Spannung. Deshalb sind diese Bilder auch nicht als Improvisationen zu nehmen und zu werten, sondern als geistige Hochspannungen künstlerischer Intensität und Beseeltheit.

Dabei ist das einzelne dingliche Motiv seinem morphologischen Bestande nach mit schärfster Beobachtung und Erscheinungsneutralität erfaßt, aber zugleich abgekürzt und in einen Beziehungszusammenhang zu einem überbildmäßigen Sinn gebracht. Der seelisch individuelle Gehalt wird reguliert durch die betonte Sächlichkeit der Naturgegebenheit. Auch hier fehlen alle impressionistischen Raumwerte oder perspektivischen Erscheinungstendenzen, an deren Stelle der magische Raum und die objektive Logik der Komposition treten. Der gesamten Formhaltung haftet somit etwas von der Nüchternheit einer erkenntnistheoretischen Feststellung an. Auch ist die seelische Ergriffenheit des Menschen als solche niemals als Darstellungsmotiv betont, sondern als eigentliches Thema steht stets die vom Menschen abgelöste Natur im Vordergrund. Also in direktem Gegensatz zur Kunst der erstgenannten Gruppe.

Die durchweg beherrschte Haltung des Bildausdrucks entspricht der beherrschten Haltung taoistischer oder zennistischer Weisen. Geistiges Leben ist wirklichkeitsgebunden und damit wiederum eine Angelegenheit kultivierter Förmlichkeit. Und gerade diese kultivierte und innere Festigkeit ist es, die diesen flüchtig zarten, innerlich ausgeweiteten Bildern einen besonderen Wert gibt. Sie sind nicht nur wirklichkeitsgebunden und vergeistigt zugleich, sondern auch schön, aufrichtig schön ihrem ästhetischen Gehalt nach. Wie die Natur des Menschen als Taonatur gut ist in ihrem Grundwesen, und Taonatur vollkommen ist, so könnte man auch sagen, daß sie ihrem Grundwesen nach schön ist. Und diese hohe Schönheit leuchtet aus den Bildern.

Diese Kunst wurzelt in einer Mystik, die durchaus naturgebunden und bejahend ist; als eine Mystik der konzentrischen Weitung, nicht einseitiger Übersteigerung. Eine Mystik der Harmonie, nicht der Lei-



denschaft, von Weisheit und kultivierter Schönheit. Wie die Taowerdung auf der Nachahmung des universellen Tao beruht, dieses aber voller Gleichmaß und Ruhe ist, gerecht, selbstlos, still, gütig und gleichmütig und ausgeglichen, so ist auch der taoistische Weise selbstlos, still, gerecht, gütig und gleichmütig. Und von demselben Geiste sind auch die Bilder dieser Landschaftskunst erfüllt; von diesem Geist des erhabenen Universums und des unbewußt gewordenen Weisen. Die Leere der Bilder gleicht der Leere des Tao und der Leere des vollkommenen Weisen. So beruht auch die Wirkung der Bilder auf der Kraft solcher großen unbewegten Suggestion imaginativer Leere und geheimnisvoller Weite.

Es ist eine seltsame Mischung von Beobachtung und Phantasie in diesen Bildern, von Geist und Wirklichkeit, von Einsamkeit und Verbundenheit, von tagheller Klarheit und Traumhaftigkeit, von lautloser Stille und innerer Bewegtheit, von Ernst und Leichtigkeit, von Erdnähe und Verklärtheit, von Wucht und Zartheit, von Verschlossenheit und innigstem Aufgeschlossensein. Gleich einer mächtigen Heraldik des Naturgeistes.

Mit dem Zennismus und seinem Kult der Teezeremonie, als einer Andachtsübung geistiger Sammlung und Beruhigung und des Kunstgenusses, ist auch die — besonders in Japan so vollendete — Teekeramik verbunden. Es mag überraschen, diese Dinge als Äußerung der bürgerlichen Lebenskultur nicht in die Reihe der dekorativen Kleinkunst eingereiht zu sehen. Aber in solchem Zusammenhang wäre ihrem Wesen nicht voll gerecht zu werden; denn sie reichen weiter als der sinnliche Tastgenuß und die ästhetische Augenfreude, insofern sie nämlich Konzentrationspunkte geistiger Sammlung bedeuten, in der eine Feierlichkeit, Ehrfurcht und Scheu, eine Art religiöser Andacht anklingt und mitschwingt. Und weiterhin insofern, als die Meisterschaft dieser Objekte nicht nur auf einer manuellen Geschicklichkeit und einer Rezepterfahrung beruht, sondern auf der unfaßbaren und unmeßbaren Größe des Zusammenwirkens irrationaler Naturkräfte. Schon die Vorbereitung, die dem Künstler zufällt, setzt eine tiefe Einfühlung in das Zusammenwirken natürlicher Kräfte und ein Wissen um den Zusammenhang der Dinge voraus; die vollendende Gestaltung aber ist der Naturmacht als solcher anheimgestellt, wie nämlich im Brand Scherbe und Glasur zueinanderstehen, wie die Glasur abläuft, tropft, ausschwitzt, sich bindet, aufblüht im Feuer, immer verschieden und mannigfaltig, wie

jeder Augenblick im Werden der Natur und der Schöpfung, und doch wieder geleitet und vorausgewollt vom Menschen — das bedeutet auch eine Art des Einsseins mit der Natur. Auch diese Kunst ist in jedem Einzelobjekt einmalig, vielleicht das Individuellste ostasiatischer Kunst überhaupt, und gerade daher am naturgebundensten. Die Form vertritt dabei ein rein plastisches Element, während die Oberfläche malerisch entwickelt ist; also eine Synthese von Plastik und Malerei, wobei sowohl die plastische Form als auch die malerische Fläche abgelöst sind von jeder figuralen oder ornamentalen Motivierung und Motivbindung, und somit als absolute künstlerische Formen anzusprechen sind.

Solche von der Natur her inspirierte künstlerische Konzeption, und dies Im-Sinne-der-Natur-schaffen ist unvergleichlich in der Erzählung des Dschuang Dsi vom Glockenspielständer zum Ausdruck gebracht, wohl das Klarste und Einfachste, was je über diese Kunstart ausgesagt ist:

„Ein Holzschnitzer schnitzte einen Glockenständer. Als der Glokkenständer fertig war, da bestaunten ihn alle Leute, die ihn sahen, als ein göttliches Werk.

Der Fürst von Lu besah ihn ebenfalls und fragte den Meister: »Was habt Ihr für ein Geheimnis?«

Jener erwiderte: »Ich bin ein Handwerker und kenne keine Geheimnisse, und doch, auf eines kommt es dabei an. Als ich im Begriffe war, den Glockenspielständer zu machen, da hütete ich mich, meine Lebenskraft (in anderen Gedanken) zu verzehren. Ich fastete, um mein Herz zur Ruhe zu bringen. Als ich drei Tage gefastet, da wagte ich nicht mehr, an Lob und Ehren zu denken; nach fünf Tagen wagte ich nicht mehr, an Lob und Tadel zu denken; nach sieben Tagen, da hatte ich meinen Leib und alle Glieder vergessen. Zu jener Zeit dachte ich auch nicht mehr an den Hof Eurer Hoheit. Dadurch ward ich gesammelt in meiner Kunst, und alle Betörungen der Außenwelt waren verschwunden. Danach ging ich in den Wald und sah mir die Bäume auf ihren natürlichen Wuchs an. Als mir der rechte Baum vor Augen kam, da stand der Glockenständer fertig vor mir, so daß ich nur noch Hand anzulegen brauchte. Hätte ich den Baum nicht gefunden, so hätte ich es aufgegeben.« (Übersetzung von Wilhelm.)



Diese „Anekdote“ sagt zugleich aus, daß auch der architektonischen Gestaltung eine Naturerfühlung zugrunde liegt, die es nicht gestattet, die Architektur als eine wesentlich konstruktive Formgebung der Kunstart rationaler Gestaltung anzugliedern. Obwohl ihr Ausdruck eher der einer nüchternen Sachlichkeit ist, entwickelt in der ruhevollen Beschränkung reiner Holzarchitektur und gebunden an eine übersichtliche Organisation der Gesamtanlage; ohne alle figurale Phantastik und ohne Leidenschaft der Bewegtheit oder überhöhter Steigerung. Und doch ist diese Architektur mehr als eine gefällige Lösung der Wohnbarkeit oder der Repräsentation; nämlich ein gestaltetes Abbild einer höheren Weltordnung. Sie ist unlösbar verbunden mit den Anschaungen der Taolehre, den Vorstellungen der Beseeltheit des ganzen Universums und dem Glauben an ihre magischen Influenzen; so sehr, daß Architektur fast zu einer Disziplin der Naturphilosophie wird, des okkulten Wissens, der biologischen Naturauffassung. Das gilt sowohl in bezug auf die einzelnen Formmotive, als auch in bezug auf die Gesamtanlage und ihre Beziehung zur landschaftlichen Umgebung. Fung sui[1], „Wind und Wasser“, umfaßt die Geheimlehren der Geomantik, der atmosphärischen und tellurischen Einflüsse und des aus ihrem jeweiligen Zusammentreffen sich ergebenden Verhältnisses, auf Grund dessen die Wahl des Ortes und die Plananlage der Architektur sich ergibt. Diese Lehre fußt auf der Anpassungstheorie des Menschen an das Weltall, „daß er samt seinen Schutzgöttern und Ahnen in einer Umgebung lebt, wo die günstigen Einflüsse des Tao der Welt, also des Jang und des Jin des Himmels und der Erde, möglichst zahlreich und kräftig zusammentreffen. Nicht bloß Häuser, Dörfer und Städte sollen sich in einer so günstigen Lage befinden, sondern auch Altäre, Tempel und Gräber —“ (Grube p. 364).

Aus dieser Lehre ergibt sich einmal die Ortswahl und die Einfügung der Architektur in die Landschaft. Dabei gilt auch hier wie-

[1] Dieses Fung sui ist abhängig von der morphologischen Struktur der Erdoberfläche, der Zusammensetzung aus den fünf Elementen Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde, den Entsprechungen der fünf Planeten, und der Himmelsphäre, die in vier Segmente eingeteilt ist und denen wieder vier Tiere gleichgesetzt sind. Ein verzweigtes System von Beziehungen, Entsprechungen und Gleichsetzungen. „Blickt hinauf, um die Zeichnungen am Himmel zu lesen, und blickt hinab, um die Zeichnungen in der Erde zu erforschen, denn aus ihnen lernt man die Einflüsse des leuchtenden (Himmels) und der dunklen (Erde) kennen.“

der die Entsprechung von vollkommen, günstig und schön. Es überrascht die außerordentliche Gabe, Gebäude an Plätze zu setzen, die Brenn- und Gipfelpunkte landschaftlicher Schönheit sind; und sie der Landschaft so einzuordnen, daß ihr Rhythmus nicht unterbrochen wird, sondern auf das Haus hingelenkt und gesteigert wird. So richtet sich die architektonische Tätigkeit nicht nur auf den Bau, sondern auch auf die Gestaltung der Landschaft; immer mit dem Ziel einer günstigen und schönen Harmonisierung. So trennt der Bau auch den Menschen nicht von der Natur, sondern bedeutet einen Sammlungspunkt möglichst ausgiebiger Beziehungen und Influenzen zur umgebenden Landschaft. Diese organisatorische Beherrschung von Erdräumen kommt auch in der planmäßigen Anlage chinesischer Großstädte und bei den großen offiziellen Tempel- und Grabanlagen in grandioser Form zur Geltung. Die gesamte Einzelarchitektur wird dabei gleichmäßig beherrscht von der konstanten, gesetzmäßigen Art der Raumentfaltung in der Horizontale, geordnet durch axiale Lagerung und die systematische Gruppierung von Axen, Toren, Höfen, Hallen und Seitengebäuden. Ein Wiederbild der geregelten Weltordnung und der ihr entsprechenden Ordnung der menschlichen Gesellschaft.

Aber auch die einzelnen architektonischen Formen und Motive bedeuten Symbolausdrücke für Grundwerte und Beziehungen des Universums. So ergibt sich z. B. Kreisform und ungerade Zahl als Symbol des Himmels und des männlichen Jang wie das Quadrat und die gerade Zahl als Symbole der Erde und des tellurischen Prinzips des Jin. Die Tempelbauten und Opferbezirke für die Zeremonien an Himmel und Erde in Peking sind dafür sprechende Beispiele. Der Symbolik der Form entspricht eine solche der Farbe; je nach der Bedeutung der Tempelgebäude bzw. Teile, dominiert als der Erde zugehörig das Gelb oder Goldgelb oder als dem Himmel zugehörig das Blau. Im einzelnen drückt das Verhältnis und die Form von Gebäudekern und Dach das Verhältnis von Jang und Jin aus, der breit gelagerten ebenmäßigen dunklen Erde zum lichten schwebenden überwölbenden Himmel. Ich wiederhole die Worte von O. Fischer, der eindrucksvoll dies Verhältnis charakterisiert hat. „Immer ist die Halle unten streng, schwer ruhend, verschlossen wie das Wesen des Jin, immer schwebt das Dach über ihr wie Baldachine, die sich niedersenken, an unsichtbaren Schnüren, wie der Himmel, der Geist, der schirmend,

umfangend herabkommt. In diesen Symbolen ist das Geheimnis des chinesischen Wesens beschlossen; die Erde, überschattet vom Himmel, und alle Dinge ruhend zwischen Himmel und Erde voller Ernst, voller Tiefe und Frieden. Der Mensch, so weit und breit umfangen von Himmel und Erde, kann sich nur in Ehrfurcht vor ihnen beugen."

Das Fung Sui, als Ausgangspunkt der architektonischen Anlage, ist Gemeingut aller chinesischen Architektur und ist auch in die buddhistischen Tempelanlagen einbezogen worden. Ihre hohen schwingend ansteigenden, oder besser gesagt herabschwingenden Türme, die Pagoden, strahlen weit über das Land hin die magische Kraft ihrer Reliquien aus und verbessern dadurch das Fung Sui einer Gegend, wie sie im Volksmund denn auch Fung Sui-Pagoden genannt werden. Dasselbe gilt für die Kultbilder, deren Standort geomantisch bestimmt wird, damit sie wie aus einem Brennpunkt ihre Kräfte der „Drei Kostbarkeiten" aussenden und die Gegend damit erfüllen.

In der chinesischen Baukunst sind alle die vielfältigen Züge chinesischen Wesens, ja die Grundanschauungen des Weltglaubens zum Ausdruck gekommen. Die Vorstellungen einer allgemeinen Weltordnung, der Weltbeseeltheit und der magischen Influenz; das Bestreben der Anpassung und Einordnung unter die Natur; der Götterglauben, die Naturverehrung, der Ahnenkult, die Staatsideen — alles das hat hier Raum gefunden. In gleichmäßiger Verbundenheit kommt des Chinesen Naturgefühl und seine Naturhingabe zur Wirkung, seine Naturverbundenheit und sein Erd- und Himmelsbewußtsein, sein Sinn für Ordnung, Rhythmik, Distanzierung, Systematik; für klare Gliederung und symbolische Wertung. In dieser Architektur mischt sich Repräsentation und Einsamkeitsverlangen, Geselligkeitsgefühl und harte Distanziertheit.

In Japan, in der kleineren, bewegteren, ansprechenden Natur dieses Landes, erhält die Baukunst besonders in der Haus- und Gartenarchitektur noch ein besonderes Maß liebenswerter Gefälligkeit, von Anmut und Breite, von inniger Fülle, reicher Detailliertheit und Behaglichkeit, in der zu leben eine Wohltat ist.

Die bisher herangezogenen Werke beider Kunstarten bezogen sich auf eine diesseitige oder innerweltliche Wirklichkeit. Inhalt war der Mensch und die Landschaft, allerdings in einer erweiterten Fassung, als sie Selbsterfahrung und Beobachtung vermitteln, indem einmal

mit dem Menschen auch die Idee einer dem geordneten Weltall entsprechenden Ordnung des Menschtums und seines Diesseits gegeben war, andererseits mit der Landschaft jene Vorstellungen der Beseeltheit und des schöpferischen Geistes, die im letzten Sinne irrationale Werte darstellen. Jene Kunst des gesellschaftlichen Diesseits erfuhr ihre Steigerung und Überhöhung durch die objektivierende Verallgemeinerung des individuellen Lebens im Sinne einer großen Kollektivordnung; und jene Kunst der „Geistigkeit“ dadurch, daß ihre Werke Verlebendigungen eines großen übermenschlichen weltumfassenden Prinzips im Sinne des tatsächlichen Seins darstellten. Das Wichtige aber liegt darin, daß alle diese Äußerungen in Bezug stehen zu einem Objekt der Wirklichkeit oder Projektionen des Diesseitsbildes auf einen universalen Grund sind. Sie alle also sind wirklichkeitsgebunden und reichen nicht in die Regionen eines überweltlichen, außerweltlichen Grundes. Das aber ist nun der Sinn der künstlerischen Objekte der letzten Gruppe, der rein jenseitigen religiösen Kunstäußerungen des Buddhismus.

Hier entspricht der religiösen, metaphysischen Glaubenshaltung, die an ein überweltliches übersinnliches Erlösungs-Prinzip sich wendet, eine künstlerische Formulierung, die keinen Bezug nehmen kann auf eine objektive Wirklichkeit der Welt, ja gewissermaßen erst da beginnt, wo jene aufhört, und somit fiktiv, symbolisch und spekulativ ist. Das geistig intuitive Erlebnis, das im Taoismus das Universum als Sachinhalt einschloß, steht vollkommen für sich, hat kein anderes Objekt mehr, als die Wirklichkeit der religiösen Erfahrung, des Glaubens. Der Mensch besteht nur noch als Glied einer Vergeltungskette; die Welt ist eine Täuschung, besteht nur als Objekt der Verstrickung, der Erkenntnis und der Erlösung, aber nicht mehr als Objekt bestehender Tatsächlichkeit, des Erlebens, der Einordnung, der Geistfindung. Galt es bisher immer ein Bestehendes höherer Ordnung anzugleichen, einem größeren Zusammenhang einzureihen oder in seiner universalen Geistwurzel zu fassen, somit also Individuelles und Tatsächliches zu verallgemeinern, zu typisieren, zu idealisieren, so geht es jetzt darum, ein Überweltlich-Allgemeines der bestehenden Welterscheinung und dem Menschen anzugleichen, mit der Wirklichkeit in Verbindung und zur Geltung und Anschauung zu bringen. Somit also hier ein Absolutes, durch sich selbst Existentes, zu individualisieren, zu versinnlichen und zu konkretisieren.

Diese religiösen Kunstobjekte sind demnach nicht Verallgemeinerungen dem bestehenden Leben gegenüber, sondern Besonderungen dem überweltlichen, übersinnlichen, göttlichen Sein gegenüber, auf das sie einzig Bezug haben und hinweisen. Es sind — wie diese Glaubensvorstellungen als solche — Fiktionen und Erdächtnisse, sind stets Symbol eines Überwirklichen, Stellvertretungen, magische Zeichen, Erscheinungsformen für ein Überwirkliches, nicht Kollektivformen für ein Vereinzeltes und nicht Daseinsformen für sinnlich wechselnde Erscheinungen.

Die Phantasie hat hier keinen anderen Sachinhalt mehr als die religiöse Wahrheit; sie ist also spekulativ, erkennend, visionär, gläubig; nicht projizierend, schauend, egozentrisch. Die Form, unter der die Phantasie jedoch das Übersinnliche sinnlich erfaßt, ist aus der Erscheinungswelt abgeleitet. Aber als solche ist sie nur Chiffre, Verständigungsmittel, Darstellungsmöglichkeit, nicht aber Inhalt der Phantasie und Darstellung. Sie ist der äquivalente sinnliche Ausdruckswert für eine übersinnliche Gültigkeit.

Die Formphantasie ist mithin gebunden an die Wirklichkeitsform, aber zugleich selbständig frei gegenüber der Naturwahrheit. Denn diese Formphantasie bildet und schaut „sub specie aeternitatis". Alle Form ist diktiert von dem religiösen Thema. Die Form als erscheinungsgebunden kann diesem übersinnlichen Gehalt nur gerecht werden, wenn sie selber den Bereich der Sachwahrheit und der Erscheinungsbegrenztheiten überschreitet. So sind die künstlerischen Objekte nicht Verallgemeinerungen und Entsprechungen, sondern Verselbständigungen dem individuellen Leben gegenüber. Darauf beruht die seltsame Phantastik ihrer übermenschlichen „unnatürlichen" Formsetzung. Die differenzierte Aufgabe bestand also darin, ein Übersinnliches individuell zu verkörpern, dessen „Körper" dennoch nicht Setzung einer individuellen Wirklichkeit, sondern Träger einer überweltlichen Idee ist; eine sinnlich greifbare, anschauungsklare Form zu finden, die Ausdruck eines absoluten Wertes ist, der mit der Form der künstlerischen Erscheinung nicht ohne weiteres schon gegeben ist. Die Form hat somit — wenn man so will — zwei Fronten: als gültig dem Göttlichen gegenüber und als lesbar der menschlichen Anschauung gegenüber. Mit dem Thema religiöser Kunst — vornehmlich der Plastik — ist hier also eine „Doppelgesichtigkeit" gegeben, die als Grundmotiv dem Wesen ostasiatischer Kunstübung durchaus entsprach. Es wäre daher durchaus falsch,

diese Kunst als Fremdgut aus ihr herauszustellen. Und die Lösung dieser Aufgabe liegt darin, die künstlerische Einheit geistig metaphysischer Ausdrucksintensität und sinnlich menschlicher Anschauungsklarheit gefunden zu haben, auf dem doppelten Maß dieser Kunst: symbolisch und dekorativ, visionär und menschlich orientiert zu sein. Eine Leistung, die um so größer ist, als gerade hier die Gefahr der unanschaulichen Abstraktion gegeben war.

Als Grundform dient das Bild des menschlichen Körpers. Denn was hier zur Darstellung und zum Austrag kommt, sind Selbsterfahrungen, Glaubensformulierungen, die daher unmittelbar unter der Form menschlicher Erscheinung symbolisiert werden. Zudem nimmt der Mensch im Buddhismus insofern eine dominierende Stellung ein, als seine Existenzform als die für die endgültige Erlösung wichtigste Vorstufe der Reinkarnation gilt. So erscheinen alle göttlichen Wesen unter dem Sinnbild des Menschen. Es gilt aber eine körperliche Umwertung, die Ausdruck der göttlichen Idee und nicht menschlichen Wesens ist. Diese göttliche Idee ist nur die der vollkommenen Erlöstheit und ihrer Funktion, der Welterlösung. Gegenstand ist aber: das Nichts, das Heil, das vollkommene Ausgeschiedensein oder die Güte, die helfende Barmherzigkeit des Erlösertums und Schutz und Beistand. Das heißt, einmal Nicht-Sein, das andere Mal Tat als Sein; Ruhe oder Bewegtheit; Weltausgeschiedensein oder Menschzugewandtsein. Als Abbilder des höheren Seins, von Geist, Macht, Heiligkeit und himmlischer Tugenden folgt die körperliche Formgebung nicht einer organischen, sondern geistgesetzten, symbolisierenden rhythmischen Gesetzlichkeit. Die Prinzipien der Frontalität, Symmetrie, Unstofflichkeit, der Geschlossenheit und magischer Bedeutungssymbolik sind grundlegend. Es sind Seinswerte und Glaubensinhalte, die mit der Kraft der Beantwortung und Ideenschauung absolut gesetzt werden; es ist nicht — wie etwa im christlichen Mittelalter — die Kraft der Frage und der Sehnsucht; sie beziehen sich nicht auf den Weg und das persönliche Erleben Gottes, sondern auf die Tatsache des Göttlichen und seiner himmlischen praktischen Funktionen.

Im einzelnen wechselt Formgebung je nach der Motivgebung. Das Bild des Buddha erfährt eine größere Distanzierung als das mannigfaltig verschiedene Bild des Bodhisattva als tätigen handelnden, Hilfe bringenden Wesens, und ist andererseits auch verschieden von der furiosen Bewegtheit und strengen Ritterlichkeit der streitbaren

Wächtergottheiten oder auch — im Rahmen des Vulgärtaoismus — von der kindlich primitiven drastischen Phantastik der Himmel- und Höllenwelten. Das Bild des Buddha in einer monumentalen Übersinnlichkeit von Macht, Ruhe und Geschlossenheit; das Bild des Bodhisattva, fürstlich, reicher in Gewandung und Schmuck, weniger streng und numinos, lockerer und freier, vermenschlicht inniger; das Bild der Wächtergestalten robust und gestisch bewegt, dramatisch und voll körperlicher Wucht und Kraft. Doch stets gebunden an die große Form geistiger und göttlicher Repräsentation, die sich in einer eminent geschlossenen und großzügig ruhevollen Komposition ausspricht. Gleichmaß beherrscht den Aufbau, die Faltenzüge werden ornamental geordnet, die Bewegung zum symbolischen Gestus vereinfacht, alle körperliche Schwere folgt dem Gesetz rhythmischer Verteilung; an Stelle stofflicher Differenzierung steht eine gleichmäßige, in flachem Relief durchlaufende Oberfläche. Von allem Zufälligen ist der Körper gereinigt und von aller Schwere gelöst. In feierlicher Erhabenheit wirken die klare anschauliche Haltung, das ruhige Spiel der Umrißlinien, die sparsame Behandlung der Oberfläche und die leise Eindringlichkeit der Haltung.

Entsprechend der zeitlichen Abwandlung der Glaubenshaltung hat auch die religiöse Kunst, trotz einer strengen kanonmäßigen Bindung, eine reiche Entwicklung durchgemacht. Im Anfang herrscht ein architektonisch gebundener, vergeistigter und nüchtern gedankenhafter Stil; dann folgt mit der Tangkunst — vom 7. Jahrhundert an etwa — eine repräsentative mächtige Formgebung, voll dynamischer Verlebendigung, die monumentalen Wirkungen zustrebt und in Kurven, Spannungen und Schwellungen sich ausdrückt; bis dann vom 10. Jahrhundert ab eine Vermenschlichung einsetzt; Stil und Ausdruck werden belebter, lebensnäher und intimer; die äußere Erscheinung wird plastisch reicher und differenzierter und der Ausdruck durchdrungen von seelischen Stimmungselementen. Einer derb phantastischen und bäuerlichen Auffassung in Nordchina steht eine mehr klassizistische und verfeinerte in Japan gegenüber. Auch hier ist es wiederum Japan, daß die großen Glaubensinhalte der Erlösung und Ruhe auf die kleine Form vermenschlichter Gottnähe und sinnlicher Schönheit gebracht hat. Bis dann in der Spätzeit eine allmähliche Auflösung im Sinne des Genrehaften und der malerischen Reize sich vollzieht.

Der eigene Wert dieser buddhistischen Kunst liegt aber darin, daß

für überirdische Gefühlsvisionen ein menschlich sinnlicher Ausdruck gefunden ist; daß ihre Werke zugleich verinnerlichte Tiefe und konkrete Anschaulichkeit besitzen. Gemeinsam ist diesen Werken der innerliche Ernst, die ruhige Schlichtheit und plastische Klarheit, diese Bindung von Spiel und Ernst. Ein stimmungsvoller Reichtum innerlicher Sammlung, menschlicher Wärme und dekorativer Feinheit, der eingebettet ist in die gewaltige Symbolik ihrer Erscheinung. Zeichen einer großen Weltliebe, die zur Heiterkeit und zur Ruhe des Ewig-Sinnvollen hindrängt.

Somit umfaßt der Gesamtbereich der ostasiatischen Kunst eine seltene, universale Mannigfaltigkeit der Ideen und der Darstellungsarten. Eine Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit, die wir als Äußerung der freien Entfaltung universaler Veranlagungen im Rahmen nationaler Einheit hinzustellen versuchten. Lebensverwirklichungen, die auf Ergänzung, Ausgleich, Bindung, Harmonie und Weite gestellt sind und deren Wirksamkeit darauf gestützt ist, daß sie Zentralisationen zwischen weiten Polen schwingender Spannungen sind.

Aus der freien Entfaltung und der harmonischen Bindung aller Lebenskräfte heraus ist es auch zu verstehen, daß alle die geistigen, religiösen und künstlerischen Äußerungen frei sind von einem extremen Überdruck, der sich aus einer Überlastung, Unterdrücktheit und Verkümmerung herleiten ließe. Daß sie nicht Ausflüchte bedeuten, Notventile und irgendwie Vertriebenheiten, sondern die klaren gelösten Auswirkungen universaler Entfaltung und universaler Selbstsicherheit sind. Eine Kunst und Kultur der Harmonie und nicht der Spannung, der Ruhe und nicht der Leidenschaft. Und somit gilt als Grundzug das gemeinsame Wesen von: Ordnung, Gleichmut und Lebendigkeit.

GOETHE UND DER OSTEN

VON

FRITZ STRICH

Wenn man die Himmelsrichtungen des Raumes mit dem Bilde der geistigen Welt zusammenhält, so ist es gar nicht zu verkennen, daß jenen räumlichen Richtungen ein ausdrucksvoller Sinn innewohnt, und daß die Strebungen des menschlichen Geistes sich nach Nord und Süd und West und Ost entfaltet und sich so in einer räumlichen und greifbaren Heimat angesiedelt haben.

Wie nun in diesem Raum die Sonne von Osten nach Westen wandert und aus Morgen und Abend den Tag erzeugt, so erhebt sich auch der frühe Geist im Osten und wandert westlich, und immer wieder bilden sich durch solche Wanderungen von Ost nach West die Tage des Geistes, die Bewegungen der Geschichte.

Ex oriente lux: so erkannte schon die klassische Antike. Sie hatte ja von Osten her den morgendlichen Gott empfangen, den Erlöser, Dionysos, oder mit welchen Namen immer sie jenen jungen Gott bezeichnete, dessen religiöses Mysterium die Krypta wurde, über welcher sich der Tempel ihrer ästhetischen Kultur auferbaute. Von Osten war die Botschaft Christi in das Abendland gedrungen und hatte sich hier aus dem reinen Wort und der Botschaft der Erlösung zur sichtbaren Kirche verwandelt.

Aber der Weg des Geistes ging auch in umgekehrter Richtung von West nach Ost, wenn es auch eine andere Botschaft als die der Erlösung war, die der Westen dem Osten zu bringen hatte. Der Zug Alexanders, des weltlichen Eroberers, ging von Griechenland nach Osten in die Heimat jenes fremden Gottes, der sich Griechenland im Geist erobert hatte. Eine politische Synthese des Morgen- und Abendlandes vollzog sich, von Westen östlich dringend, im oströmischen Reich, und der Gedanke des Imperiums, das die Pole umspannt, ging wiederum im Geist des Hohenstaufen, Friedrichs des Zweiten, traumhaft und gewaltig auf.

Aber wie verschieden war doch das, was der Osten dem Westen zu bringen hatte, von dem, was von Westen her dem Osten zukam. Von Osten kam der erlösende Gott, von Westen aber der Eroberer, ob nun in Wirklichkeit oder Traum, erfolgreich oder scheiternd das west-östliche Imperium zu gründen. Von Ost nach Westen drang das verkündende Wort, von West nach Osten aber die heroische, gestaltende Tat; von Osten die Botschaft der Liebe, von Westen aber der Wille zur Macht. Von Westen der auf seine Kraft vertrauende, stolz auf sich selbst gestellte Mensch, von Osten aber Allgefühl und Öffnung. Zwei Menschheitstypen, ewig und notwendig, sich anziehend und abstoßend, bewegten sich zueinander und gegeneinander und schufen sich Morgen und Abend. Ja, auf seinem Weg nach Westen verwandelte sich das reine Wort in den Willen zur weltlichen Macht, und im Osten suchten die Eroberer die Weihe ihrer Kraft und Tat.

Man findet unter den heldischen Gestalten, die dem jungen Goethe zur dramatischen Verherrlichung vor der Seele schwebten: Mahomet und Prometheus. Mahomet also, der orientalische Prophet und Stifter einer Religion vom alleinen, allgegenwärtigen, ewigen, unbegrenzten und alliebenden Gotte, der nicht in Stein und Ton und in keine Form zu bannen ist, jedoch „an jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baum begegnet". Goethes Tragödie aber wollte zur Darstellung bringen, wie die reine Lehre Mahomets, als sie sich mit Gewalt verbreiten und erobern will, entstellt und befleckt wird. Prometheus andererseits, der schöpferische Mensch, der Künstler, Kämpfer, Täter, welcher der eigenen Kraft vertrauend, stolz auf sein Menschentum den Göttern trotzt und sich selbst ein Gott in jenem Kreise dünkt, den seine Wirksamkeit erfüllt. Der aber der Seligkeit vergißt, wenn Mensch und Gott und Himmel und Erde sich als ein All und eine Ganzheit fühlen.

Diese beiden also, Mahomet und Prometheus, reine Repräsentanten des morgenländischen und abendländischen Geistes, stehen gleichzeitig und nebeneinander vor der Seele des jungen Goethe und legen von der schmerzlichen und tragischen Spannung in dieser Seele Zeugnis ab. Er hatte vom griechisch-europäischen Bildungsideal das Bild eines Menschen empfangen, der sich selbst durch Werk und Tat vergöttlichen zu können meint, und wie sehr kam dies dem eigenen Gefühl der Schöpferkraft und seiner in sich selber seligen

Persönlichkeit entgegen. Aber Herder hatte ihm die Welt des Orients erschlossen, und wie aller morgendlich beginnende und junge Geist, so hatte er aus dieser reinen Quelle aller Religion ein Allgefühl und einen Drang nach Öffnung und Erlösung so umgrenzter Form geschöpft, was ihn mit jenem griechischen Ideal der geschlossenen Gestalt in Widerspruch versetzen mußte. In der Tat: Mahomet und Prometheus rangen um seine Seele und wühlten jene Stürme und Kämpfe auf, von denen seine jungen Dichtungen eine so beredte und erschütternde Botschaft geben.

Er rettete sich zunächst aus solchem Zwiespalt, indem er mit Entschiedenheit nach Westen ging und sich nun ganz zum Griechentum bekannte. Der Orient schwieg, und auch das Christentum vermochte nicht den östlichen Geist in ihm lebendig zu erhalten, weil er ihm immer entschiedener jene rein praktische und nicht mehr religiöse Deutung gab, welche diese ursprünglich reine Religion erst im Abendland empfangen hatte.

Als aber mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts sich die Romantik nach dem Osten wandte und von dorther dem europäischen Geiste eine religiöse Neugeburt bereiten wollte, da nahm auch Goethe diese Wendung, und sie nahm eine ungeahnte Bedeutung für ihn an.

Nicht etwa, daß er nur den Spuren der Romantik folgte. Auch war es nicht die Ermüdung eines Greises, dessen abendlich gewordenes Dasein nach Verjüngung verlangte. Diese Wendung nach dem Osten vielmehr war selbst schon Zeichen und Folge einer Goetheschen Verjüngung. Eine neue, gar nicht mehr erhoffte Liebe hatte den Greis überrascht und ganz erobert. Sie hatte es vermocht, seine stolz und selig in sich selbst geschlossene Form zu sprengen. Er fühlte eine neue, treibende Jugend in sich, und sie war es, die ihn nach dem Osten trieb. Dort aber fand er nun den ihm verwandten Geist: Hafis, den Dichter Persiens, Greis wie er, und als Greis wie er zu neuem Leben und neuer Jugend erwachend, liebend, trinkend und von Wein und Liebe singend.

Zu diesem neuerwachten Drang nach Lösung, Sprengung, Opferung kam aber noch ein anderes, das ihn nach dem Osten kehrte. Es war wirklich eine Flucht vor dem Geiste Europas, der ihn damals in Napoleon wie in einer symbolischen Repräsentation bedrängte. Er sah nichts anderes um sich als Kampf um Politik und Herrschaft. Die Erschütterungen der französischen Revolution, die

Kriege, die ihr folgten, Eroberungs- und Befreiungskriege, die sozialen und politischen Umwälzungen und Wirren: sie hatten ihn müde gemacht und ihm erwiesen, daß dieser Weg Europas nur von dem Ziel des Menschen abführt, das ihm vor der Seele schwebte. Die Gewaltsamkeit dieser vulkanischen Ausbrüche verhieß keinen dauernden Besitz, sondern nur zeitliche und flüchtige Bewegungen. Die zunehmende Politisierung bedrohte die ewig menschliche Kultur. Er selbst empfand dieses Chaos der Zeit als eine Gefahr für sich. Es rückte ihm zu nah und drängte seine eigene, andere Welt zurück. Er brauchte Ferne, Weite, Fremdheit. Vielleicht daß ihm auch schon, bevor noch das Studium des Ostens einsetzte, die Ahnung aufgegangen war, daß diese heillose Verwirrung und Verstrickung des europäischen Geistes allein von Osten her zu lösen sei.

So kam es denn, daß er in den Orient flüchtete und ihm die großartige Vision von einer Verbindung des Morgen- und Abendlandes und des orientalischen und deutschen Geistes aufging. Das Denkmal dieses Willens zur Synthese und die dichterische Gestaltung dieser Vision war der west-östliche Divan.

Man hat sich im Abendlande des 19. Jahrhunderts daran gewöhnt, den Geist des Ostens mit dem Geiste des Buddhismus gleichzusetzen, seit Schopenhauer diesem späten Evangelium Indiens eine europäische Wiedergeburt bereitet hat. Daß aber Goethe mit dieser Seite des orientalischen Geistes nichts anzufangen wußte, ist von vornherein verständlich. Diese Religion also lehrt das Leben als ein Leid und als ein Leid noch über den Tod hinaus, denn die Wanderung der Seele bewirkt eine immer neue Wiedergeburt und also eine immer neue Hineingerissenheit in den unentrinnbar kausalen Zusammenhang, den Strom und das Netz der Welt, und einen immer wieder notwendig werdenden Tod. Aus diesem Kreislauf eines ewig sterbenden, auflebenden, sterbenden Lebens gibt es nur eine Erlösung: die Erkenntnis von dem Grund des Leides. Daß diese Welt der Vielheit und Bewegung nur der Schleier der Maja ist, der um den Geist geworfen ist, und daß nur die Begierde zum Leben in der Form des Ich den Wahn und die Verstrickung zeugt. Die Wahrheit ist, daß hinter den täuschenden Formen von Raum und Zeit und jenseits allen Lebens die Alleinheit des Nirwana ist. Der Weg zur Erlösung aber, den der Erkennende betritt, ist die Askese, die Tötung des Willens zum Leben, die Auslöschung des Ich- und Lebensbewußtseins, die Zerreißung des Schleiers und die Rückkehr und Versenkung in die Einheit des

Nirwana. Wer dies vermag, der ist von Leben und Tod, von der ewigen Wiedergeburt, vom Leide der Welt erlöst.

Dieses indische Evangelium konnte, wie gesagt, auch in Goethes östlicher Periode nicht sein Bekenntnis werden. Er konnte auch damals und gerade damals, in der Zeit seiner neuen Jugend, einer Wiedergeburt seines Lebens gleichsam, das Leben und seine Wiedergeburt nicht als ein Leid empfinden. Die Vielheit der Formen, Farben und Gestalten dieser Welt entzückte ihn und konnte ihm nicht Wahn und Schleier dünken, und er, der sich beglückt am Sein erhielt und aller Schätze sich erfreute, mit denen sich das All geschmückt hat, vermochte den Gedanken des Nichtseins nicht zu fassen, geschweige denn zu lieben. Er blieb der Erde und dem Leben treu, nicht anders wie auch in jener Zeit, da er sich ganz zum Griechentum bekannt hatte.

Man wird gewiß nicht sagen dürfen, daß er das Leid des Lebens nicht fühlte und nicht kannte. Aber er wollte es nicht anerkennen. Ja, er ging ihm aus dem Wege und verschloß seine Augen vor ihm. Er verargte es der christlichen Kunst, daß sie „den Schleier von diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt", aufhebe. An der griechischen Tragödie aber bewunderte er dieses, daß sie die erschütternde Gewalt des tragischen Leides durch ihre schöne, rein ornamentale Form vernichte. Dies schien ihm die eigentliche Sendung der Tragödie zu sein, daß sie durch die schöne Form, welche sie dem Leide gibt, den Willen zum Leben rettet, der durch das tragische Leid bedroht ist. Er war in diesem Sinn ein Apolliniker, und die östliche Hingabe an das Leid und an eine Erlösung vom Leide, welche in der Verneinung des Lebens besteht, konnte nicht sein Evangelium sein. Seine Erlösung: sie hieß nicht Heiligkeit, sondern Kunst und Gestaltung des Lebens zur Kunst. Alle Versuche der östlichen Mystik, „durch welche stufenweis der in seinem irdischen Wesen befangene Mensch sich der Gottheit unmittelbar anzunähern und sich zuletzt mit ihr zu vereinigen gedenkt", wurden von ihm, wo immer er ihnen begegnete, als Torheiten verworfen, „aus denen nur widernatürliche und widergeistige, krasse Gestalten zum Vorschein kommen". Von seinem Liebling Hafis aber meinte er, daß man ihn nur fälschlich die „mystische Zunge" genannt habe und er „mystisch rein" sei, weil er, ohne fromm zu sein, selig ist.

Widernatürliche und widergeistige Gestalten waren für ihn auch

die indischen Götter, deren Bilder damals von der Romantik in ihrer tiefsymbolischen Bedeutsamkeit entdeckt und wahrhaft angebetet wurden, und sie vermochten es nicht, ihn seinen griechischen Göttern untreu zu machen. Denn er, dem als der Gipfel und das Maß der Dinge der schöne Mensch aufgegangen war, wollte in seinen Göttern gerade die Gestaltung und die Heiligung dieser menschlichen Schönheit sehen. Eine geistige Bedeutung, die nicht ganz und ohne Rest in leibliche Erscheinung aufging, war seinen Augen ein Greuel. Seine Götter also mußten die Gestalt des vollendeten und seligen Menschen haben, und alles, was diese umgrenzte und gemessene Form überschritt und ins Ungeheure und Unendliche sich verlor, verlor für ihn auch damit seine Göttlichkeit. So kam es, daß er über die indischen Götter, Fratzen, Ungeheuer, Bestien seinen Fluch aussprach, sie aus seinem Olymp verbannte und den mohammedanischen Götzensturm billigte.

So weit also hatte Goethe mit dem indischen Geiste nichts gemein, als er im Osten lebte. Aber eine indische Dichtung wie die Sakuntala entzückte ihn, denn hier trat ihm ein ewig menschlicher Gehalt entgegen. Er sah in ihr die Gestaltung der reinsten und natürlichsten Zustände des Menschentums: Weibliche Reinheit, schuldlose Nachgiebigkeit, Vater und Mutter durch den Sohn vereint. Man sieht: was ihn an der indischen Dichtung so berührte, war nicht ein spezifisch östliches Element, und es war kein Zuwachs an einer von ihm bisher noch nicht erlebten Schönheit, und nicht Ergänzung und Bereicherung seines griechischen Besitzes, sondern die Freude der Begegnung mit verwandtem Geiste, Sprengung der griechischen Grenze nur in diesem Sinne, daß er sein Ideal nun nicht mehr nur in Griechenland verwirklicht fand, sondern als ein allweltliches Gut begrüßen durfte. Denn die indische Dichtung sagte ihm, daß die eine, reine, menschliche Natur sich überall in Raum und Zeit zu offenbaren vermag. Er fand sie auch in China, „wo es sich immer noch leben, lieben und dichten läßt", und in Persien bei dem menschlichsten der Sänger: Hafis. Ja, konnte nicht sein eigenes Gedicht „Der Gott und die Bajadere", das lange vor dieser östlichen Zeit entstanden war, ihm diese selbe Wahrheit sagen, indem sich hier eine indische Legende so zwanglos und natürlich mit dem Gehalt der klassischen Humanität füllbar erwies. Ein großer Teil von Goethes östlichen Gedichten gestaltete nichts anderes als diese ewig menschliche Natur, welche ihm

jetzt als die gemeinsame Grundlage von Ost und West und die sichere Gewähr dafür aufging, daß hier eine Brücke zu schlagen war.

Aber trotzdem war es auch noch ein anderes, was Goethe im Osten fand, ja, was ihn ahnungsvoll nach Osten trieb, weil er es im griechisch-europäischen Bezirk nicht finden konnte, und eben damals etwas sich in ihm bewegte, was sich nicht mehr durch die griechische Form beschwichtigen ließ. Der Osten erfüllte eine Sendung für ihn, die eine wirklich östliche war. Er öffnete eine Tiefe in ihm, die er fast angstvoll zugedeckt gehalten hatte, weil sie inmitten der europäischen Kultur auch wirklich eine Gefahr bedeutete, aus der nun aber, als er diese Grenze überschritt, die gefesselten Kräfte frei emporstiegen. Es gab eben in Goethes allumfassendem Menschentum etwas, das von Anbeginn jenseits der europäischen Grenze lag, und dieses holte sich im Osten nun sein Recht.

Ein großer Unterschied des morgen- und abendländischen Geistes besteht darin, daß der Orient nicht hat, was Europa die Erkenntnis um ihrer selbst willen nennt. Diese entstand zuerst in Griechenland, und manche glauben darum, erst hier die Geschichte der Philosophie beginnen zu dürfen. Es handelt sich also um eine Wissenschaft und eine Wahrheit, die rein um ihrer selbst willen, ganz ohne Grund und Zweck und Ziel als eben Wahrheit, gesucht und gefunden wird. Ein Forschungstrieb war in Europa erwacht, der sich ganz von seinem Mutterschoß, der Religion, gelöst und selbstherrlich gemacht hatte. Er war nur möglich, wo die menschliche Persönlichkeit als solche sich auf sich selbst gestellt und gegenüber der Gemeinschaft ihr eigenes Recht und ihre eigene Pflicht entdeckt und erobert hatte. Denn diese europäische Erkenntnis und Wissenschaft um ihrer selbst willen mußte unausbleiblich mit der bindenden und auf die Gemeinschaft verpflichtenden Religion und auch mit dem religiösen Erlebnis der einsam forschenden Persönlichkeit in Widerspruch geraten, was denn oft genug zu einem tragischen Konflikte wurde, wenn es nicht bei einem Nebeneinander blieb, welches nur deshalb nicht gegeneinander stieß, weil es nicht voneinander wußte.

Der orientalische Mensch kennt diesen abendländischen Zwiespalt nicht. So wie hier die einzelne Persönlichkeit noch ganz in die religiöse Gemeinschaft versenkt geblieben ist, so blieb auch die Erkenntnis in den einen Grund der Religion versenkt. Östliche Erkenntnis ist nichts anderes als Religion. Sie will das eine, letzte,

religiöse Ziel: Einheit mit Gott. Das Sein ist von der Wissenschaft des Seins im Osten nicht verschieden. Die europäische, so folgenschwere Trennung von dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt griff hier nicht durch. Die östliche Erkenntnis ist vielmehr schon selbst ein Sein, ein Zustand, und zwar der höchste: das Einessein und Wissen aus dem Einsgewordensein. Erkenntnis ist Erlösung. Der erkennende Mensch des Ostens ist auch der heilige Mensch.

Wo es im Abendland noch solch religiöse Erkenntnis gibt, in der Mystik nämlich, da reichen die Wurzeln ihres Ursprungs tief in den Orient hinein.

Warum war nun dem Goetheschen Geist alle abendländische Philosophie so fremd und letzten Endes unzugänglich und auch unverständlich? Weil er diese Trennung von Subjekt und Objekt nicht mitzumachen vermochte. Was zeitigte die so neuen und umstürzenden Ideen seiner nach europäischem Maßstab doch nur dilettierenden Naturforschung? Daß er nach einer anderen als der europäischen, trennenden Methode verfuhr. Alles, was er über seine eigene Methode dachte und niederschrieb, ist eine Auseinandersetzung mit dem abendländischen Weg der Wissenschaft und wohl der Versuch, ihm gerecht zu werden, aber eben doch das Bekenntnis, daß sein Weg ein anderer war. Nur Spinozas Philosophie, die Philosophie also eines in seinem Ursprung morgenländischen Geistes, der sich dadurch gerade aus der abendländischen Philosophie so entschieden heraushebt, daß er diese europäische Trennung von Subjekt und Objekt wieder in eine tiefste und letzte Einheit aufzulösen suchte, nur sie genügte ihm, und bestätigte ihm das Recht der eigenen Geistesart. Goethe begrüßte es einmal mit großer Freude, als man sein Denkvermögen „gegenständlich tätig" nannte. Das geistvolle Wort machte ihm seine Art blitzartig klar. Es brachte zum prägnantesten Ausdruck, daß sein Denken sich von den gedachten Gegenständen nicht sondere, daß sein Anschauen selbst ein Denken, sein Denken ein Anschauen sei. Die Methoden der abendländischen Wissenschaft: Beobachtung, Analyse, Abstraktion, waren denn auch nicht die seinigen. Es war die intuitive, „eingehende" und synthetische Kraft in ihm, die ihn mit der seienden Welt ganz einig machte, und dieser wahrhaft mystische Einheitszustand war seine Erkenntnis und auch seine Religion, weswegen ja auch seine Lehre nur die spinozistische Lehre von der Einheit sein konnte.

Auch die so oft bemerkte Wesenseinheit seiner dichterischen Gestaltungskraft und naturwissenschaftlichen Schaukraft kommt aus diesem Grund des Einheitszustandes, und wie die orientalische Erkenntnis, so drängte auch die seinige immer aus sich selbst heraus zu dichterischer Verkündigung. Die Idee der Urpflanze und jeden Urphänomens sonst verwandelte sich zu orphisch kündenden Gedichten (Gott und Welt).

Sie wurde auch zur Lehre von dem Weg, der nottut. Den abendländischen Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Wissenschaft und Gesetz, deren wachsende Trennung die Geschichte des westlichen Geistes begleitet, konnte es für ihn, wie für den Orient nicht geben. Wo die Erkenntnis des Seins selbst noch Religion ist, Erlösungsweg, Zustand und Wissenschaft der Einheit, ist sie, ins Wort gefaßt, Verkündigung von dem, was nottut: das Gesetz des Weges. Jede Goethesche Naturerkenntnis: von der Einheit und Verwandlung, der Polarität und Steigerung, wurde ihm zur Botschaft an den Menschen, zur Weisung der notwendigen Lebensbahn.

Solche Einheit von Erkenntnis, Religion und Lehre war es denn auch, die ihn in seiner östlichen Periode, wie einst zu Spinoza, so nun mit stärkster Kraft dorthin im Osten zog, wo ein religiöser Naturdienst ganz unmittelbar auch das Gesetz des Lebens abgab. Dies war in Persien der Fall, wo die Religion Zarathustras, der Kultus des Sonnenlichtes, eine solch letzte Einheit von religiöser Erkenntnis und lebendiger Verkündigung darstellt. Was Nietzsche diesem persischen Geiste in den Mund legte, war der abendländischste Gedanke, der zu denken ist: der Übermensch, der Mensch der Macht. Zarathustras Evangelium aber ist in Wahrheit morgendlich und östlich und verkündigt ja auch nichts anderes als die Heiligkeit des morgendlich im Osten aufgehenden Lichtes. Diese Religion des Lichtes aber wird lebendiges Wort, Zend Avesta, und Weisung der notwendigen Bahn. So wurde Zarathustra der Stifter einer Religion und auch der Geber des Gesetzes. Wenn das Licht die Güte und die Reinheit ist, die Kraft, welche Leben wirkt und fruchtbar macht, so ist auch das Gesetz: die Reinigung des Leibes wie des Geistes, die Verlebendigung und Fruchtbarmachung toter Elemente, die Wirksamkeit, die gleich dem Lichte alle Finsternis verscheucht, der Kampf gegen das Dunkel. Ein jeder wirke so in seinem Kreise und sei auf solche Art ein Diener des Sonnenlichtes. Zarathustras Lehre und Religion ist Aufklärung. Aber Aufklärung in einem ganz uneuropäischen Sinne.

Denn sie gründet sich nicht auf das Licht des menschlichen Verstandes, sondern auf das Gotteslicht und ist ja wirklich Religion, kosmisch und kultisch.

Goethe war mit Bewunderung darüber erfüllt, daß die fatale Nähe des indischen Götzendienstes auf diese Religion Zarathustras nicht zu wirken vermochte, sondern sich dort in Persien die Tempel des reinen Feuers erhielten. Er hat sich nun in seinem großen Gedichte „Vermächtnis des altpersischen Glaubens", und nicht nur hier, zu dieser persischen Religion des Sonnenlichtes ganz bekannt. Er betete wirklich und wahrhaftig das Licht der Sonne an und meinte auch, man solle jedes neugeborene Kind der aufgehenden Sonne entgegen nach Osten halten. Denn das östliche Licht, so empfand auch er, ist die Reinheit und die Klarheit. Da es aber nur dort zu wirken und zu fördern vermag, wo es würdig empfangen wird, d. h.: wo das Leben selbst in Reinheit und in Klarheit sonnenhaft gehalten wird, darum ist die Religion des Lichtes auch für ihn die Lehre von dem Weg, der nottut: Reinigung und Klärung. Dies muß schon bei den Elementen selbst beginnen. Das Wasser ist in Kanälen rein und klar zu halten. Die Bäume sind in Reihen zu pflanzen, weil die Sonne nur Geordnetes gedeihen läßt. Der Geist aber bilde sich reine und klare Begriffe von allen Dingen der Welt. Dies war ja wirklich Goethes tägliche Bestrebung: sein Leben rein und klar zu halten, sich reine und klare Begriffe zu bilden und wie das leibliche, so auch das geistige Auge von allen Trugbildern und trübenden, verschleiernden Hüllen zu befreien. Er kämpfte immer gegen allen Wahn und alles Dunkel und war in diesem Sinn ein Jünger Zarathustras. Das Vermächtnis des altpersischen Glaubens, das sich so eng an das lebendige Wort Zarathustras anschließt, ist auch als seine eigene Botschaft anzusprechen. Auch er war ein Aufklärer nicht im Sinne des rationalistischen Westens, sondern im Sinne des Ostens und der östlichen Lichtreligion, zu der er sich bekannte, und wies mit seiner Botschaft der Reinheit, Ordnung, Klarheit, weil sie aus solch religiöser Erkenntnis kam und selbst noch eine religiöse Botschaft war, dem Menschen des Abendlandes einen Weg, der ihn weit über die europäische Grenze und über die westliche Aufklärung hinausführen sollte.

Es verhält sich mit Goethes Lehre menschlicher Gemeinschaft gar nicht anders, und auch sie hat in ihrer kosmisch religiösen Gründung das ihr entsprechende Bild im Osten.



Goethe hatte sich mitten in den kriegerischen und politischen Stürmen des Jahres 1813 „mit ernstlichem Studium“ in China, „jenem Riesenstaate“ und „sonderbar merkwürdigen Reich“ bekannt gemacht und wieder für seinen west-östlichen Divan diese Beschäftigung aufgenommen. Er glaubte in der „bürgerlichen“ Art der chinesischen Dichtung eine gewisse Verwandtschaft mit seinem Epos „Hermann und Dorothea“ zu empfinden. Nimmt man seine Gedichte: Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten hinzu, welche von dem ewigen Gesetz, „wonach die Ros' und Lilie blüht“, und von der harmonischen Einordnung des Menschen in diese ewig kosmische Notwendigkeit und Einheit singen, so ergibt sich leicht, was ihm als das wesentliche Moment der chinesischen Geistigkeit aufgegangen war: Einordnung des Menschen in die bürgerliche wie die kosmische Gemeinschaft. Goethes Gemeinschaftsideal, das er in den Wanderjahren Wilhelm Meisters aufstellte, erinnert nun wirklich merkwürdig stark an die Lehre des Confucius.

Man hat erst kürzlich von chinesischer Seite behauptet, daß Europas 18. Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung, gerade mit seiner Betonung einer harmonisch geordneten, bürgerlichen Gemeinschaft unter der deutlichen Wirkung des Confucius gestanden habe. Hiervon kann nun ernstlich nicht die Rede sein. Auch fehlt dem Gemeinschaftsbilde der Aufklärung gerade jener östlich religiöse Zug, den auch Confucius eben keineswegs verleugnet.

Die Lehre des Confucius also ist die Religion des guten Bürgers, ein Evangelium der sozialen Gesinnung. Der Mensch, so lehrt er, wolle nichts anderes, als der bürgerlichen Gemeinschaft ein in Treue dienendes Glied zu sein und sich gehorsam der von ihr festgelegten Norm und Ordnung einzufügen. Pietät, Treue, Ehrfurcht, Liebe und Gerechtigkeit ist alles. Er ordne sich der ersten und ursprünglichen Gemeinschaft der Familie und durch sie der höheren Form der staatlichen Gemeinschaft ein, die selber eine große, allumfassende Familie ist. Das Individuum als solches gilt hier nicht, vielmehr empfängt es sein Gesetz allein von seiner menschlichen Beziehung zu den anderen Menschen: zu Vater, Bruder, Weib, Freund und Fürst.

Das zweite, charakteristische Moment des Confucianismus ist dann dieses: daß die soziale Gesinnung und Betätigung auch einen nach außen sichtbaren, überpersönlichen, allen wohlgefälligen und festgelegten Ausdruck erhalte. Die chinesische Kultur ist eine Kultur

der äußeren, unumstößlichen Formen, Gesten, Zeremonien und Gebräuche. Die sittliche Gesinnung kommt in der „Sitte“ und dem gültigen Geschmack zu einer ästhetischen Erscheinung. Vielleicht wird diese Einheit von ethischer und ästhetischer Haltung im chinesischen Menschen nirgends so deutlich wie darin, daß Confucius die Kunst der Musik zum wirksamsten Faktor für die Harmonisierung der menschlichen Gemeinschaft machte.

Aber diese so erdenhaft und praktisch orientierte Botschaft des Confucius hätte doch niemals in einem östlichen Reiche die Stelle einer Religion einnehmen können, wenn sie nicht wirklich selbst noch eine Religion wäre und einen wenn auch sehr verdunkelten Zusammenhang mit der alten Religion des Tao hätte.

Diese Religion des Tao, der Bahn oder auch des Sinnes, welcher ein Glaube an die ewige und notwendige Gerichtetheit aller Dinge im All ist, an die schicksalhaft bestimmte Bahn, mit der sie der harmonischen Einheit und dem Sinn des göttlichen Kosmos eingefügt sind, sie ist in der Lehre des Confucius noch der tiefste Grund, aus welchem sich sein Sozialismus ableitet. Diese harmonisch geordnete und festgefügte Gemeinschaft empfängt erst ihren Sinn vom Tao und ist seine sichtbar erdenhafte, menschliche Auswirkung und Verwirklichung. Die soziale Gesinnung des chinesischen Menschen und ihre zeremonielle, festgelegte Form ist Ausdruck der chinesischen Ergebung in die ewig kosmische Notwendigkeit und Einordnung in sie. Auch der vorgeschriebene Weg des guten Bürgers ist hier noch: Bahn. So ist es einzig zu verstehen, daß der Confucianismus die Stelle einer Religion in China einnahm, und diese religiöse Verankerung unterscheidet ihn so stark und in der gleichen Richtung von dem europäischen Bürgerideal der Aufklärung, wie sich auch die Lichtreligion Persiens von der Aufklärung unterscheidet. Denn dieses soziale, bürgerliche Ideal der Aufklärung ist wie ihre Lichtverehrung ohne kosmische Begründung und religiöse Weihe, allein von dem Gesetz des Verstandes und dem der praktischen Vernunft aufgestellt.

Man kann nun bemerken, daß auch Goethes Bild der Gemeinschaft in den Wanderjahren sich nach der gleichen, östlichen Richtung hin von der westlichen Aufklärung entfernt, mit der es sich nur durch seine letzte, sichtbar werdende Oberfläche berührt. So eben, wie auch Goethes Religion des Lichtes nur die äußerlichste Ähnlichkeit mit der westlichen Aufklärung besitzt.



Schon dieses, daß der Goethesche Roman sofort mit der natürlichsten und ersten Form der Gemeinschaft, der „heiligen Familie" beginnt, und von hier aus erst zu immer umfassenderen Formen bis zum Weltbund aufsteigt, gemahnt an den Confucianismus. Wichtiger ist aber, daß auch Goethe des Zusammenhanges menschlicher Gemeinschaft mit der höchsten, kosmischen Gemeinschaft nicht vergaß. Der erleuchtetste Mensch seines Romanes, Makarie, glaubt gleich einem Stern nach ewigen Gesetzen ihre Bahn zu wandern und im Weltenraum zu kreisen, und diese höchste Form der Wanderung und letzte Bahn und Einordnung in die ewig kosmische Gemeinschaftsharmonie gibt erst den anderen Wanderungen auf den tieferen Bahnen und der harmonischen Bewegung des menschlichen Gemeinschaftslebens ihren Sinn. Das Erziehungssystem der pädagogischen Provinz aber weist mit seiner Religion der Ehrfurcht und mit all jenen nach europäischem Begriff höchst sonderbaren, wahrhaft chinesisch anmutenden Zeremonien und Gebräuchen, symbolischen Gesten und Haltungen der Höflichkeit, mit denen die Zöglinge ihre soziale Gesinnung der Ein- und Unterordnung zum ästhetisch-sichtbaren Ausdruck bringen, und endlich mit der harmonisierenden Rolle, welche die Musik hier spielt, eine so wesenhafte Verwandtschaft mit dem Confucianismus auf, daß man wohl, nimmt man überhaupt noch jenen Goetheschen Respekt vor allem Brauch und Zeremoniell und aller festgelegten Form und Ordnung hinzu, mit höherem Recht als dem, nach welchem Nietzsche von dem „Chinesen in Königsberg" sprach, ihn den Chinesen von Weimar nennen dürfte. Es gibt, so sagte Goethe einmal, zwei friedliche Gewalten in der Welt: das Recht und die Schicklichkeit. Confucius hätte seine Lehre nicht kürzer und deutlicher ausdrücken können. Ja, Goethe hat in den Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Divan den chinesischen und persischen Despotismus und die geistige, wie körperliche Unterwürfigkeit der orientalischen Dichter unter ihren Herrn, die „dem Sinn der Westländer niemals eingehen kann", mit manchen Gründen gegen die demokratisch gemilderte Verfassungsform des Westens zu verteidigen versucht und andere Stimmen der Verteidigung gesammelt, welche es „der menschlichen Natur gemäß und als ein Zeichen ihrer höheren Abkunft" empfanden, „daß sie das Edle menschlicher Handlungen und jede höhere Vollkommenheit mit Begeisterung erfaßt". Er meinte, daß auch die europäische Freiheit nur ein Losungswort der Despotie der Masse sei und daß in

allen Regierungsformen, wie sie auch heißen mögen, Freiheit und Knechtschaft zugleich polarisch existieren und sich ins Gleichgewicht zu bringen suchen. „Der obersten Gewalt jedoch, von der alles herfließt, Wohltat und Pein, unterwerfen sich mäßige, feste, folgerechte Naturen, um nach ihrer Weise zu leben und zu wirken. Der Dichter aber hat am ersten Ursache, sich dem Höchsten, der sein Talent schätzt, zu widmen. Am Hof, im Umgange mit Großen, eröffnet sich ihm eine Weltübersicht, deren er bedarf, um zum Reichtum aller Stoffe zu gelangen. Hierin liegt nicht nur Entschuldigung, sondern Berechtigung zu schmeicheln, wie es dem Panegyristen zukommt, der sein Handwerk am besten ausübt, wenn er sich mit der Fülle des Stoffes bereichert, um Fürsten und Wesire, Mädchen und Knaben, Propheten und Heilige, ja zuletzt die Gottheit selbst, menschlicherweise überfüllt auszuschmücken.“ Goethe freute sich, solche Gelegenheit im Felde seiner orientalisierenden Dichtung zwanglos nutzen zu können, „ja, man kann dem Dichter vorwerfen, daß der enkomiastische Teil seines Divans nicht reich genug sei“.

Alle Betrachtung eben, die jeder, „der im Orient hauset“, anstellen muß, führte ihn dazu: „unbedingte Ergebung als höchstes politisch-sittlich-religiöses Gesetz anzusprechen“.

Man sieht: Was alledem zugrunde liegt, ist Goethes ganz entscheidendes Erlebnis einer ewigen Notwendigkeit, und einer schicksalhaften Bahn und Richtung aller Dinge. Er nannte sie den Dämon oder die geprägte Form, die sich nur wandernd und verwandelnd zu sich selbst entwickeln kann. Der Weg, so sagt er einmal, ist begonnen; man kann nichts anderes tun, als ihn vollenden. Denn alles ist nach einem Gesetze angetreten.

Wo immer nun auch Goethe eine Wendung nach dem Osten nahm, es ist dies östliche Gefühl, diese östliche Religion, welche ihn dorthin richtete. Auch seine hohe Verehrung des Islam, ja sein Bekenntnis zu ihm seit der west-östlichen Zeit, kommt aus diesem Urerlebnis. Es ließ ihn die Einheit allen östlichen Geistes, die Einheit Persiens, Chinas und Arabiens finden, und es war kein Eklektizismus, daß er sich zu so mannigfachen Kulten des Ostens bekennen konnte. Wir alle, so sagte er, müssen uns zum Islam bekennen, und als Ottilie von Pogwisch in Todesgefahr schwebte, da hielt er sich einzig im Islam. Islam: d. h. Ergebung. Es ist das Wort, auf welches Goethe durch all seine Betrachtungen als zu dem höchsten Gesetz geleitet wurde. Der Grundgedanke der mohammedanischen Religion ist die

Prädestination: daß es ein Schicksal gibt, welches der ewige Wille Gottes ist. Was immer dem Menschen geschehen wird, und was er tun wird, ob Gutes oder Böses, ist von diesem ewigen Willen vorherbestimmt. Religion ist die Ergebung in ihn.

Schon einmal, in den Zeiten seiner Jugend, hatte Goethe solche Botschaft vernommen, die ihn jetzt in seiner östlichen Zeit so tief bewegte. Auch damals war es ein östlicher Geist gewesen, der sie ihm brachte: Spinoza, der trotz seiner abendländischen Bildung ja doch seine orientalische Geistigkeit niemals verleugnen konnte. Was ihn damals so magisch an die Philosophie Spinozas fesselte, war nach seinem eigenen Bekenntnis eben dieser Gedanke, daß Gott die Notwendigkeit, das Schicksal ist. Er schöpfte aus dieser Botschaft die Beruhigung seiner wilden, eigenwilligen und willkürlichen Triebe und die Klärung seiner dunklen Gefühle. Eine Friedensluft wehte ihn an. „Die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte.“ Er hatte dies ja an sich selbst zu tiefst erlebt. Seine eigene Schöpferkraft wirkte in ihm mit der Notwendigkeit und Gesetzhaftigkeit einer Naturkraft. Sie wirkte ohne seinen Willen, wie alle Genialität, jenseits aller Willkür und Wahl. Er empfand sich gerade in seinen jungen Jahren wie ein Nachtwandler. Oft stand er mitten in der Nacht auf und schrieb Gedichte nieder, die ihm im Schlaf gekommen waren. Gerade da, war sein Erlebnis also, wo der Mensch am schöpferischsten und scheinbar freiesten ist und wirkt, in der Kunst, ist er am stärksten von Notwendigkeit bestimmt. Vor einem griechischen Kunstwerk empfand er: dies muß so sein, wie es ist. Hier ist alle Willkür abgefallen. Hier ist Notwendigkeit, ist Gott.

Die europäische Ästhetik damals empfand anders als er und sprach dem Kunstwerk einen Zweck und eine Endursache zu, wodurch seine innere Notwendigkeit aufgehoben wurde. In ganz der gleichen Richtung unterscheidet sich auch Goethes Naturerkenntnis von der europäischen Naturwissenschaft seiner Zeit. Denn wenn diese Wissenschaft auch, wie dargelegt wurde, selbst zwecklos und rein um der Wahrheit willen forschte, so war sie doch von der Zweckhaftigkeit des europäischen Lebens und seiner nur von Absichten getriebenen Bewegung so weit angesteckt, daß sie sich ganz teleologisch einstellte und überall in den Schöpfungen der Natur nach Endursachen und Absichten suchte, aus denen ihr Ursprung und ihr Sinn abzuleiten und zu verstehen wäre. Es war wiederum Spinoza, von

welchem Goethe zum ersten Male hörte, daß göttliche Notwendigkeit Absicht und Endursache ausschließe. Er konnte es seitdem nicht mehr begreifen, wie etwas außerhalb seiner selbst die Ursache und den Zweck seines Daseins haben solle. Jede Pflanze, so fühlte und erkannte er, und jeder Teil der Pflanze, trägt in sich selbst den Grund. Die Bahn des Daseins ist auch Sinn des Daseins. Sinn und Bahn ist eines: göttliche Notwendigkeit.

Wie er auch diesen Gott nun weiterhin benannte, ob Dämon, Gesetz des Antritts, begonnenen Weg, geprägte Form: es waren immer nur die Namen für diese göttliche Notwendigkeit der Bahn, die auch der Sinn ist.

Wie aber Spinoza schon, östlichen Geistes, die Erkenntnis zur Lehre wandelte, so ging auch Goethe diesen Weg und lehrte das was nottut: die Entsagung. Das Gebot der Entsagung ist seit der ersten Erschütterung, die ihm von Spinoza kam, der Leitstern seiner Lebensgestaltung geblieben. Entsagung: das heißt Verzicht auf alle eigenwillige, willkürliche, wünschende, sehnende, glücksuchende Triebhaftigkeit, heißt, im Geiste von Natur und Kunst, das Leben nicht nach Absichten von außen lenken, heißt nur das Gottgewollte, Notwendige in sich bilden, heißt mit einem Worte: nur die Bahn gehen. Ja, solche Entsagung hat wirklich in diesen griechisch genannten Menschen etwas von orientalischer Asketik gebracht, wie ja auch Spinozas Ethik ihren tiefen Zusammenhang mit dem östlichen Asketentum keineswegs verleugnet. Die Verwandtschaft vielmehr mit indischer Heiligkeit und islamischer Versenkung ist unverkennbar. Aller Begierde und Leidenschaft zu entsagen, indem man sie zur Betrachtung und Erkenntnis erhebt, die Notwendigkeit Gottes zu lieben, ohne zu verlangen, daß Gott wieder liebt, und den höchsten Zustand des Seins in der Ergebung zu erreichen, ist Geist vom Geiste östlicher Askese, bei Spinoza wie bei Goethe.

Was man nur allzu oft und oberflächlich die olympische, griechische Heiterkeit Goethes nennt, empfängt von hier aus nun ein anderes Licht. Ja, die ganze Ästhetik der deutschen Klassik: die Lehre von der interesselosen Anschauung in der Schönheit, der Erlösung von der Subjektivität mit ihren Wünschen, Strebungen, Sehnsüchten in der Kunst, ist keineswegs von so eindeutig griechischem Charakter, wie man wohl zu sagen pflegt. Es ist gewiß kein Zufall, daß Schopenhauers Ästhetik, welche an dem Ideal der indischen Heiligkeit orientiert ist, und in der Kunst die Vorstufe solcher Hei-

ligkeit: die Erlösung vom Willen durch seine Verwandlung in reine und interesselose Betrachtung erblickt, eine so augenfällige Verwandtschaft mit Spinozas Ethik wie mit Goethes klassischer Ästhetik besitzt. Wenn Goethe einmal äußerte, er lebe wie die seligen Götter und habe weder Freud noch Leid, so hat er hiermit in Wahrheit einen östlichen Zustand bezeichnet, und wer will entscheiden, wie viel nicht auch wirklich in der griechischen Vorstellung von der Seligkeit der Götter aus dem Osten kam.

Jetzt endlich kann auch genauer gesagt werden, was in Goethes west-östlicher Zeit gegenüber seiner griechischen Periode so neu war, und worin sich die Gedichte des west-östlichen Divan von den antikisierenden Gedichten unterscheiden. Es ist zunächst das Allgefühl, aus dem sie dringen und von welchem sie durchdrungen sind, ein Trieb nach Öffnung, Hingabe und Verlöschung, wie ihn Goethe in den neunziger Jahren und bei Beginn des neuen Jahrhunderts nicht empfunden und gesungen hatte. Er war damals ganz auf die Schließung seiner Form, die Vollendung seiner Persönlichkeit, die Bildung seines Lebens zur Gestalt gerichtet. Jetzt aber folgte dem Einatmen gleichsam das große Ausatmen. Man zitiert wohl gern aus dem west-östlichen Divan den Vers, „höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit", als ob Goethe mit diesem Verse damals seine eigene Meinung hätte ausdrücken wollen. Nichts kann irreführender und falscher sein. Das Gedicht, das diesen Vers enthält, lehnt seinen Inhalt ja entschieden ab.

Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn, zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man sich nicht selbst vermißt;
Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe was man ist.

Goethe aber identifiziert sich ja nicht mit Volk und Knecht und Überwinder. Seine eigene Stimme spricht vielmehr aus dem Munde Hatems, der auf diese vulgäre oder tyrannische Meinung so erwidert:

Kann wohl sein! so wird gemeinet;
Doch ich bin auf anderer Spur:
Alles Erdenglück vereinet
Find' ich in Suleika nur usw.

Das europäische Ideal der in sich selber seligen und abgeschlossenen Persönlichkeit ist hiermit also östlicher Öffnung und Verschwendung und der sich hingebenden Liebe gewichen.

Im west-östlichen Divan steht das Gedicht „Wiederfinden“, welches nun im Gegensatz zu der genießenden, in sich ziehenden, erobernden und gewinnenden Liebe der römischen Elegien die Liebe als Rückgabe des schönsten Lebens, das vom All empfangen wurde, an das All zurück besingt.

Ein Gedicht des west-östlichen Divan ist die „Selige Sehnsucht“, der Preis des Lebendigen, das sich nach Flammentod sehnt.

Auch das Gebet an die „Weltseele“, daß sie ihn durchdringen möge, und er sich als Einzelner im Grenzenlosen verliere und statt heißem Wünschen, wildem Wollen, lästigem Fordern, strengem Sollen, den Genuß sich aufzugeben empfinde, stammt aus dieser Zeit (wenn es auch nicht im west-östlichen Divan steht). Die Ekstase des Ostens also bedroht jetzt die Selbstbewahrung des abendländischen Menschen, Erlebnis und Erkenntnis der Alleinheit wird zur Sehnsucht, sich aus seiner in sich selbst geschlossenen Form zu erlösen.

Auch Goethes Meinung von der dichterischen Form ist im west-östlichen Divan demgemäß eine andere geworden. Jetzt stellte er dem griechischen „Gebilde“ das östliche „Lied“ entgegen und bekannte sich zu seiner aufgelösten Form.

Mag der Grieche seinen Ton
Zu Gestalten drücken,
An der eignen Hände Sohn
Steigern sein Entzücken;

Aber uns ist wonnereich
In den Euphrat greifen,
Und im flüss'gen Element
Hin und wieder schweifen.

Löscht' ich so der Seele Brand,
Lied es wird erschallen;

Schöpft des Dichters reine Hand,
Wasser wird sich ballen.

Jetzt rühmte Goethe, der bisher die abgeschlossene Vollendung als dasjenige Moment gefordert hatte, durch welches die Kunst sich über das Leben erhöht, die Unendlichkeit des persischen Gesanges.

Unbegrenzt.

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los,
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt, ist offenbar
Das, was zu Ende bleibt und anfangs war.

Die östliche Verknüpfung der entferntesten, sich fremdesten und sogar sich widersprechenden Dinge durch Bilder, Tropen und Vergleiche, eben aus dem Erlebnis der Alleinheit heraus, welche der Geist des Ostens auf diesem poetischen Wege wieder herzustellen suchte, reizte ihn, der bisher die reinliche und klare Sonderung der sich fremden Elemente geübt hatte, jetzt zur Nachbildung, und der formale Ausdruck östlicher Verschmelzung, das Prinzip des Reimes, wird nun von Goethe, der bisher dem antiken, messenden und sondernden Rhythmus gehuldigt hatte, in seiner Wesensart erkannt und in einem neuen Sinne angewendet.

Behramgur, sagt man, hat den Reim erfunden,
Er sprach entzückt aus reiner Seele Drang;
Dilara schnell, die Freundin seiner Stunden,
Erwiderte mit gleichem Wort und Klang.

Und so, Geliebte, warst du mir beschieden
Des Reims zu finden holden Lustgebrauch,
Daß auch Behramgur ich, den Sassaniden,
Nicht mehr beneiden darf; mir ward es auch.

Hast mir dies Buch geweckt, du hast's gegeben:
Denn was ich froh, aus vollem Herzen, sprach,
Das klang zurück aus deinem holden Leben,
Wie Blick dem Blick, so Reim dem Reime nach.

Nun tön' es fort zu dir, auch aus der Ferne
Das Wort erreicht, und schwände Ton und Schall,
Ist's nicht der Mantel noch gesäter Sterne?
Ist's nicht der Liebe hochverklärtes All?

Ein neues Element ist endlich die „symbolische Abschweifung, deren man sich in den Feldern des Orients kaum enthalten kann". Während Goethe bisher, dem griechischen Urbild folgend, die Einheit von Idee und Erscheinung, Sinn und Gestalt gewahrt hatte, ließ er sich nun vom Geiste des Ostens leiten, „was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung" anzusehen, wohinter ein „höheres, geistiges Leben sich versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken". Dies ist der Weg, der dann im zweiten Teil des Faust zu Ende kam, wo es sich nicht mehr nur um symbolische Abschweifung handelt, sondern alles Vergängliche nur als ein Gleichnis anzusehen ist.

Es ist aber, wenn man die Gedichte des west-östlichen Divan mit den wirklich orientalischen Gedichten vergleicht, trotz alledem ganz augenfällig, wie sich Goethe doch dem Geiste des Ostens gegenüber als ein abendländischer Mensch behauptet hat. Er selbst wünschte ja nur als ein Reisender angesehen zu werden, „dem es zum Lobe gereicht, wenn er sich der fremden Landesart mit Neigung bequemt, deren Sprachgebrauch sich anzueignen trachtet, Gesinnungen zu teilen, Sitten aufzunehmen versteht. Man entschuldigt ihn, wenn es ihm auch nur bis auf einen gewissen Grad gelingt, wenn er immer noch an einem eignen Akzent, an einer unbezwinglichen Unbiegsamkeit seiner Landsmannschaft als Fremdling kenntlich bleibt". So etwa blieb er bei aller orientalisierenden Vergleichung doch immer in den Grenzen der europäischen Einbildungskraft, welche die Möglichkeit plastischer Vorstellung verlangt, und wie gemäßigt ist bei ihm die Häufung der Bilder und der tropische Ausdruck überhaupt, sowie die symbolische Abschweifung. Man setze aber nur einmal neben den Goetheschen Versuch eines ghaselartigen Gedichtes im west-östlichen Divan die echte Form eines persischen Ghasels, um sich des ganzen Unterschiedes bewußt zu werden.

Dschelaleddin:

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball;
Zum Stäubchen sag' ich: bleibe! und zu der Sonn': entwall'.



Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.
Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff;
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.
Ich bin der Vogelsteller, der Vogel und das Netz.
Ich bin das Bild, der Spiegel, der Hall und Widerhall.
Ich bin der Baum des Lebens und d'rauf der Papagei;
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.
Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist,
Ich bin der Funk' im Steine, der Goldblick im Metall.
Ich bin der Rausch, die Rebe, die Kelter und der Most,
Der Zecher und der Schenke, der Becher von Kristall.
Die Kerz', und der die Kerze umkreist, der Schmetterling;
Die Ros' und, von der Rose berauscht, die Nachtigall.
Ich bin der Arzt, die Krankheit, das Gift und Gegengift,
Das Süße und das Bittre, der Honig und die Gall'.
Ich bin der Krieg, der Friede, die Walstatt und der Sieg,
Die Stadt und ihr Beschirmer, der Stürmer und der Wall.
Ich bin der Kalk, die Kelle, der Meister und der Riß,
Der Grundstein und der Giebel, der Bau und sein Verfall.
Ich bin der Hirsch, der Löwe, das Lamm und auch der Wolf,
Ich bin der Hirt, der alle beschließt in einem Stall.
Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.
Ich bin, was ist und nicht ist. Ich bin, o der du's weißt,
Dschelaleddin, o sag' es: ich bin die Seel' im All.

Goethe:

In tausend Formen magst du dich verstecken,
Doch, Allerliebste, gleich erkenn' ich dich;
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,
Allgegenwärt'ge, gleich erkenn' ich dich.

An der Zypresse reinstem, jungem Streben,
Allschöngewachsne, gleich erkenn' ich dich;
In des Kanales reinem Wellenleben,
Allschmeichelhafte, wohl erkenn' ich dich.

Wenn steigend sich der Wasserstrahl entfaltet,
Allspielende, wie froh erkenn' ich dich;

Wenn Wolke sich gestaltend umgestaltet,
Allmannigfalt'ge, dort erkenn' ich dich.

An des geblümten Schleiers Wiesenteppich,
Allbuntbesternte, schön erkenn' ich dich;
Und greift umher ein tausendarm'ger Eppich,
O Allumklammernde, da kenn' ich dich.

Wenn am Gebirg der Morgen sich entzündet,
Gleich, Allerheiternde, begrüß' ich dich,
Dann über mir der Himmel rein sich ründet,
Allherzerweiternde, dann atm' ich dich.

Was ich mit äußerm Sinn, mit innerm kenne,
Du Allbelehrende, kenn' ich durch dich;
Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Das persische Ghasel ist wohl der reinste und sprechendste Ausdruck in der Form, den überhaupt der orientalische Geist sich geschaffen hat. Es ist der Geist des Ostens, der auch den Gedanken der Seelenwanderung faßte. Denn wie eine Seele, so wandert hier ein dichterisches Motiv (das erste Distichon) durch immer neue Verwandlungen hindurch, nimmt immer neue Formen der Erscheinung an, um immer wieder auf den einen Anfang, das Gesetz des Antritts, auf den einen immer gleichen Reim zurückzukehren. Diese dichterische Bahn ist eine unendliche, denn sie braucht niemals zu schließen, da die Seele des Gedichtes immer neue Verwandlungen erleiden kann, in immer neue Bilder und Vergleiche eingehen kann. Sie ist eine ungegliederte und eine, denn der eine und alles beherrschende Reim überströmt ja alle Sonderungen und Teile. Sie ist nach dem Gesetz des Antritts schicksalhaft bestimmt und kann das Strombett dieses ersten Reimes nie verlassen. Das Wunder ist hier geschehen: das Unendliche ist Form geworden. Form der Bahn.

Mit dieser Form vergleiche man nun also das Goethesche Ghasel. Es gliedert den unendlichen Strom der orientalischen Formung in gleichmäßig wiederkehrende Strophen und bringt in die fließende Bewegung des Ostens eine feste Architektur hinein. Es verläßt mit den letzten Strophen das Bett des einen reichen Reimes. Es hat einen



deutlich abgesetzten Schluß und ist vollendet. Es macht mit einem Wort: aus Einheit Vielheit und aus Offenheit Geschlossenheit. Das Wesen des östlichen und westlichen Geistes kann in seinem Unterschied nicht deutlicher werden als hier, und der Goethesche Wille, sich auch im Osten als abendländischer Geist zu behaupten, nicht ausgeprägter zur Erscheinung kommen. Goethe war ein viel zu stolzer, sich selbst bejahender und behauptender Mensch, als daß er sich ganz in den Osten hätte verlieren können.

Was er dort empfing, war letzten Endes nur Vertiefung, Weitung und Weihe seiner eigensten Persönlichkeit. Prometheus blieb doch neben Mahomet sein Held. Nur stehen sie jetzt als Brüder und versöhnt nebeneinander. Der morgenländische Geist erlitt in Goethe eine abendländische Verwandlung, und Goethes abendländischer Geist eine morgendliche Erneuerung. Er tauchte sich tief in das Allgefühl und Einheitsgefühl des Ostens und blieb sich doch bewußt, daß die Vielheit dieser Welt nicht Schein und Wahn und Schleier ist, und auch nicht nur durch immer tiefer sinkende Emanation aus der Alleinheit Gottes entsteht. Die Vielheit der Formen und Gestalten, wußte er, ist ganz ebenso wahr und göttlich wesenhaft, wie die Einheit. Denn beides, Einheit und Vielheit, ist im Urgrund eines. Es gibt nur eine ewige Einheit, die sich vielfach offenbart, und nur eine Vielheit, welche die lebendige Erscheinung der Einheit ist. Jeder lebendige Organismus der Natur, jede Pflanze, deren abgesetzte Teile doch nur die Verwandlungen des immer einen und gleichen Urphänomens sind, sagte ihm dies und war ihm Bild für alles. Jedes klassische Kunstwerk, mit der Vielheit seiner Teile und der Einheit der Idee, sagte es ihm auch. Es ist das Leben also, in welchem der Unterschied von Einheit und Vielheit aufgehoben ist. So konnte Goethe auch in seiner östlichen Wendung noch der Heimat des abendländischen Menschen, dem Raume ein treuer Bürger bleiben.

Wie aber Einheit und Vielheit, so vermochte er auch das Sein und Werden nicht, wie der östliche Geist es tut, zu trennen, und eines über das andere zu erhöhen. Der Mensch des Ostens sieht auch alle fließende Bewegung, alle werdende Verwandlung nur als Schein und Täuschung an. Die Wahrheit ist das ewig ruhende, zeitlose Sein. Die religiöse Sehnsucht des Ostens will sich aus aller werdenden Entwicklung und Verwandlung in dieses Sein erlösen. Die östliche Heiligkeit ist das erreichte Ziel.

Auch Goethe gewiß war auf ein zeitlos Ewiges und ruhend Seien-

des gerichtet und wollte durch die Beschäftigung mit ihm den eigenen Geist aus der Vergänglichkeit erlösen und ihm Ewigkeit bereiten. Seine wissenschaftliche Erforschung der Urphänomene wie seine dichterische Gestaltung des Ewig-Menschlichen stand in diesem Zeichen. Aber ewig und zeitlos hieß ihm nicht, wie dem östlichen Menschen, was jenseits aller Zeit ist und erst ist, wo es wirklich keine Zeit mehr gibt. Er vielmehr glaubte an einen zeitlos dauernden Bestand im Strom der Zeit, an das ewig seiende Urphänomen, das lebend wird und sich verwandelt, an die geprägte Form, die sich entwickelt. Er brauchte wie den Raum so auch die Zeit nicht verlassen, um der Ewigkeit teilhaftig zu werden. Wie das Leben den Unterschied von Einheit und Vielheit aufhebt, so auch den von Sein und Werden, und das Leben war für Goethe ja höchstes und letztes Maß.

Der Orient kennt den abendländischen Willen zur Persönlichkeit nicht. Sie ist ihm auch nur ein Teil von jener Vielheit im Raume und Ton in jener Melodie der Zeit, die er als ungöttlich und scheinhaft ansieht. Östliche Liebe, Gemeinschaftssinn, Allgefühl und Versenkung: all dies soll ihn von so begrenzter und geschlossener Form des eigenen Selbst erlösen.

Auch Goethe stellte im west-östlichen Divan der Bewahrung der Persönlichkeit die sich verschwendende Liebe entgegen. Aber er wollte ja darum nur als einzelner verschwinden, um *sich* im Grenzenlosen zu *finden*, und die selige Sehnsucht des Lebendigen nach dem Flammentod ist ja doch gerade die Sehnsucht nach einem ewig neuen Werden durch den Tod, nach einer immer neuen Auferstehung der Persönlichkeit aus dem Feuer, und einer ewigen Dauer seiner Form durch das Opfer. Das ist es, was diese selige Sehnsucht Goethes so stark von der östlichen Sehnsucht nach Erlöschung und Verbrennung unterscheidet. Er wollte sterben, um zu leben, vergehen, um zu werden.

> Und solang du das nicht hast,
> Dieses: Stirb und werde!
> Bist du nur ein trüber Gast
> Auf der dunklen Erde.

Goethe endlich fühlte und glaubte wie der östliche Mensch, daß Gott die ewige Notwendigkeit, das Schicksal sei. Er war so mit Spinoza wie dem Islam einig. Aber er glaubte nicht, wie doch

Spinoza, daß diese göttliche Notwendigkeit eine mathematisch ruhende und statische sei. Spinoza war wohl der einzige Philosoph im neueren Abendlande, der die Gottheit nicht als lebendige Kraft empfand, auch hierin und gerade hierin ein östlicher Geist. Wie aber schon bei Herders Auffassung von Spinozas Gott, so schlug nun auch bei Goethe der abendländische Kult der Kraft durch alle östliche Schicksalsreligion hindurch, und Gott war ihm die Kraft, gewiß die notwendig schaffende, nach ehernem Gesetze wirken müssende Kraft, aber doch eben ein lebendiges Tun, Gestalten und Verwandeln, Schaffen und Umschaffen, eine in keinem Augenblick stillstehende Bewegung. So mußte denn auch Goethes Lehre von dem, was nottut, anders als die östliche lauten. Denn wenn der Osten lehrt: nicht einzugreifen in die göttlich ruhende Notwendigkeit des Alls, sondern tatlos wie sie selbst in ihr zu ruhen, so war Goethes Evangelium die europäische Botschaft der Tat. Sie hob seinen Glauben an die göttliche Notwendigkeit nicht auf. Wenn aber diese selbst eine schaffende und tätige Kraft ist, so ist sie auch nur da im Menschen wirksam, und da nur wirkt der Mensch in ihrem Geiste, wo er Kämpfer, Schöpfer, Täter oder Künstler ist. Im Anfang war die Tat, so sei sie auch das Leben. Ja, sie vermag noch über das Leben hinaus zu einer neuen und gesteigerten Daseinsform zu führen. Denn da die göttliche Natur den Menschen zur Tätigkeit bestimmte, welche niemals ihrem inneren Wesen nach vollendet zu sein vermag, so ist sie nach Goethes Glauben auch verpflichtet, dem tätigen Menschen über den Tod hinaus ein neues Feld der Tätigkeit anzuweisen. Er selbst gab ja ein solches seinem Faust. So kommt es, daß sich auch Goethes Bild des Jenseits und der Ewigkeit so stark vom Bilde des Ostens unterscheidet. So wenig er die tatlose Ergebung und Versenkung des lebendigen Menschen wollte, so wenig wollte er und glaubte er die Ruhe und das Nichtsein nach dem Tode. Er blieb sich selbst getreu und bekannte sich auch in seiner östlichen Zeit zu Prometheus, dem Schöpfer und dem Täter.

Aber der Osten hat sein westliches Menschentum vertieft und geweiht. Denn jetzt ist ihm Prometheus nicht mehr der Mensch, der dem Gotte trotzt, sondern der ihn in sich trägt, in seiner schöpferischen Kraft. Der Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllt, ist Abriß des Alls, die Forderung des Tages: das Gesetz der Ewigkeit, die eigene Person durch ihre Tat: in Einheit mit dem Göttlichen.

Goethe hat seiner Religion die reifste und umfassendste Form in den Wanderjahren gegeben. Es ist die Religion der drei Ehrfurchten. Es gibt, so heißt es hier, drei Religionen je nach dem Objekt, gegen welches sich die Andacht richtet. Die erste beruht auf der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. Es ist die ethnische, die Religion der Völker. Alle heidnischen Religionen gehören zu ihr. Die zweite ruht auf der Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, es ist die philosophische Religion. Denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. Die dritte ist die Religion der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist: das Christentum. Es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte: daß auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmerz und Elend, Leid und Tod als göttlich anerkannt, ja Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen verehrt werden. Diese drei Religionen zusammen bringen die wahre Religion hervor. Aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste: die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich wiederum aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden.

Dies ist Goethes allumfassendes Bekenntnis. Diese Religion der Ehrfurcht vor sich selbst ist die höchste Verklärung, die ein abendländischer Mensch sich selbst und seinem Menschentume geben konnte. Denn die abendländische Kultur ist auf dem Selbstgefühl des Menschen aufgebaut, und alle europäische Renaissance ist letzten Endes immer die Wiedergeburt des menschlichen Selbstgefühls gewesen. Aber es ist etwas in dieser Goetheschen Religion der Ehrfurcht vor sich selbst, was weiter und tiefer ist als das abendländische Selbstgefühl. Diese Einbeziehung alles Übermenschlichen und Untermenschlichen in sie, diese religiöse Weihe, die er solcher Ehrfurcht gab, unterscheidet sie doch wesentlich von aller Renaissance. Die westliche Selbstbewahrung hat hier eine östliche Weihe empfan-

gen und ist erst dadurch eben Religion geworden. Ein östliches All-gefühl verhinderte es, daß dieses „wahre, echte, unentbehrliche Selbstgefühl“ sich jemals in Dünkel und Anmaßung verlor, so wie andererseits das westliche Persönlichkeitsgefühl es verhinderte, daß Goethe sich an ein formloses All verlor. Es ist vielleicht das Größte in Goethe gewesen, daß seine Selbstbehauptung, Erhöhung und Vollendung, welche der Inhalt seiner Lebensgestaltung war, in keinem Augenblicke Egoismus, sondern ein religiöser, ja ein schmerzlich und tragisch entsagender Dienst jenes Gottes war, dessen Mitte er im Menschen, in sich selber fühlte. Dies macht seine europäische Kultur und Form doch mitten im Abendlande zu einer fremdartigen, ja seltsamen Erscheinung. Es wiederholt sich hier; was schon von Goethes Aufklärung, von seinem Gemeinschaftsideal, von seinem Evangelium der Tat zu sagen war. Seine Lichtverehrung, der Drang nach Reinheit, Klarheit, Ordnung, war durch die Weihe persischer Religiosität über die rationale Aufklärung Europas weit erhaben. Sein Gemeinschaftsideal war von allem europäischen Sozialismus durch die kosmisch religiöse Gründung unterschieden, die nach Osten weist. Seine Botschaft der Tat war nicht das europäische Pochen auf die Leistung und die Arbeit, sondern ein Glaube an die schicksalhafte und dämonisch wirkende Kraft im Menschen. Seine Weltbejahung war nicht Weltverlorenheit, sondern Weltfrömmigkeit. Er glaubte nicht an den Fortschritt, sondern an die Bahn. In gleichem Sinne also war auch das europäische Selbstgefühl in ihm eine religiöse Ehrfurcht. Es ist alles in ihm westlich und alles doch auch anders, weil es aus einer anderen Mitte kommt. Er ist wie das Urbild, das Beispiel des abendländischen Geistes, seine reine Form. Aber er konnte sich nur deshalb so unentstellt und unentweiht erhalten, weil er dem Osten offen blieb und sich in dem östlichen Bad erneuen konnte, ob es nun Spinoza oder Persien oder der Islam war. Er war der letzte Abendländer, der sich so im Osten verjüngen und doch auch behaupten konnte. Schopenhauers östliches Evangelium führte zu einer völligen Verneinung aller europäischen Kultur. Goethe war ein viel zu vornehmer, sich selbst bejahender Mensch, als daß er seine abendländische Geistigkeit so an den Osten hätte verraten und verlieren können. Er ist das wundervollste Beispiel dafür, wie man sich ganz in seiner Form behaupten und doch ganz offen bleiben kann, ja gerade durch die Öffnung sich bewahren und behaupten kann. Goethes Wahlspruch hieß: Stirb und werde. Er

starb im Osten, um ein westlicher Mensch zu werden. Er konnte spät (1827), als er den west-östlichen Divan wieder einmal vornahm, sagen: er habe kein Verhältnis mehr dazu. Was darin orientalisch sei, habe aufgehört in ihm fortzuleben. Der Osten hatte seine Sendung erfüllt.

MACHT UND WERT DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG[1]

VON
FERDINAND TÖNNIES

Es ist schwer zu bestimmen, was die Öffentliche Meinung ist. Viel leichter ist zu finden, als was sie erscheint, wofür sie gehalten wird.

I. Die Öffentliche Meinung als Macht

Sie erscheint als eine Macht im gesellschaftlichen Leben, und zwar als eine sehr bedeutende Macht. Seit den Tagen, die dem Wendejahr 1789 vorausgingen, ist es oft verkündet worden, am lebhaftesten und eindringlichsten damals von dem Minister Necker, der vor und unter der ersten Phase der Revolution in Frankreich eine so große Rolle spielte. Mit ihm wetteiferte im Herausstreichen der Öffentlichen Meinung Jean Joseph Meunier, der im Jahre 1790 seinen „Appel au Tribunal de l'Opinion publique" zu Genf erscheinen ließ. Auch der Abbé Morellet und der berühmtere Abbé Sieyès nahmen an dem, was man die Entdeckung der Öffentlichen Meinung nennen darf, lebhaften Anteil, in Deutschland so hervorragende Schriftsteller wie Forster, Wieland, Garve u. a. Viele Schriftsteller sind ihnen gefolgt, noch in den letzten Zeiten des 18. Jahrhunderts, und das 19. Jahrhundert hindurch, bis in unseren Tagen die Meinung von der Kraft und Gewalt der Öffentlichen Meinung über die weitesten Kreise sich ausgebreitet hat. Man darf sagen, daß sie selber ein Stück Öffentlicher Meinung geworden ist. — Man stellt die politische Macht der Öffentlichen Meinung unmittelbar neben die Macht der Regierungen, oder, wo diese selber von gesetzgebenden

[1] Die Hauptgedanken dieser Abhandlung sind zu einer umfassenden „Kritik der Öffentlichen Meinung" verarbeitet worden, die im Jahre 1922 im Verlage von Julius Springer in Berlin erschienen ist. Es ist aber nicht ein Auszug daraus, was hier vorliegt, sondern eine selbständige Arbeit, die auch einige Ergänzungen zu jenem Werke darbieten soll. Der Verf.

Körperschaften abhängig sind, neben die Macht der Parlamente; ja man erklärt sie oft für die überlegene, für die — wenigstens in den heutigen demokratischen Staaten — letztentscheidende Macht, für die höchste Instanz in wichtigen politischen Angelegenheiten: Sie wird als ein denkendes Wesen vorgestellt, ja oft als ein geheimnisvolles, überirdisches, mystisches Wesen verehrt oder geschmäht. „Ich kenne jemand," sagte der skeptisch-zynische Diplomat Talleyrand, „der weiser ist als Voltaire, und der mehr Verstand hat als Napoleon selbst, und alle Minister, die es je gab oder geben wird, und das ist die Öffentliche Meinung." Der Welteroberer beugte wenigstens nach seinem Sturze die Kniee vor ihr, wenn er auf St. Helena sagte: „Die Öffentliche Meinung ist eine unsichtbare mysteriöse Macht, der nichts widerstehen kann; nichts ist beweglicher, unstäter, mächtiger; und launenhaft wie sie ist, ist sie gleichwohl wahr, vernünftig, gerecht, weit häufiger, als man geneigt ist zu denken" (nach *Las Cases' Memorial I"* 452); womit neben ihrer Macht auch der Wert der Öffentlichen Meinung bejaht wird. — Ist nun mit dieser Ansicht eine klare und deutliche Vorstellung von dem, was die Öffentliche Meinung ist, verbunden? Es gibt allerdings Theorien der Öffentlichen Meinung, und diese Theorien haben wie andere wissenschaftliche Lehren ihre Geschichte, die als solche einer gesonderten Darstellung wert ist. Aber das allgemeine Urteil über die Macht der Öffentlichen Meinung weiß wenig oder nichts von diesen Lehren. Es begnügt sich mit einer unbestimmten und flatternden Vorstellung. Wie andere Dinge, glaubt man die Öffentliche Meinung zu erkennen an gewissen Zeichen.

Zuerst an dem, was man überall hört, wenn man mit „Leuten redet" und auf die Gespräche anderer achtet — besonders darauf, was über ein bestimmtes Ereignis geurteilt wird, zumal wenn dies Urteil entschiedenen Beifall oder entschiedene Mißbilligung in sich schließt, und wenn es ohne nennenswerten Widerspruch zu bleiben, also einmütiges Urteil zu sein scheint. In manchen Fällen ist dies wirklich — innerhalb eines räumlichen Umkreises, in einer Stadt, in einem Lande — offenbar und unverkennbar; in manchen aber höre ich etwa zufällig nur Urteile gleichen Vorzeichens und schließe daraus, in diesen gebe sich die öffentliche, die allgemeine Meinung kund (daß die Öffentliche Meinung die allgemeine Meinung sei, wird von Lexikographen, und auch in einigen Sprachen erklärt; so wird im Schwedischen der Begriff durch *„allmänna opinionen"* ausge-

drückt). Der Schluß ist vielleicht ein Fehlschluß, wie so viele Verallgemeinerungen, wenn er nämlich darauf beruht, daß ich ausschließlich in gewissen Kreisen mich bewegt habe oder bewege, deren Denkungsart sich in dem so gerichteten Urteil spiegelt. Oder aber ich bin durch mein eigenes Urteil, zumal wenn es eine lebhafte Gefühlsbetonung mit sich führt, befangen: ich höre dann aus allem, was ich höre, nur das heraus, was mit meinem Urteil übereinstimmt, und überhöre, was etwa dagegen laut wird, überhöre mit verborgener oder offener Absicht; ich halte es für nicht beachtenswert, für „nicht der Rede wert", oder ich will es sogar durch Nichthören und Verschweigen bestrafen, weil ich es verachte und verabscheue. Wer objektiv urteilen will, muß daher gegen die Behauptung, daß jeder Mann so und so denke und rede und den daraus gezogenen Schluß, daß die allgemeine Meinung dahin gehe, mißtrauisch sein; er wird verschiedene Behauptungen dieser Art miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen und zuweilen zu der Folgerung gelangen, daß eben die Meinungen geteilt seien, zuweilen, daß wirklich die eine Meinung so starkes Übergewicht hat, daß man sie füglich als die herrschende und in diesem Sinne als die allgemeine Meinung ansprechen kann. Diese Folgerung kann bedeutsam durch die Erkenntnis verstärkt werden, daß sie eine große Wahrscheinlichkeit für sich hat; ja sie kann eben darum als notwendig und gewiß erscheinen. So sind am häufigsten gewisse patriotisch-politische und gewisse moralische Urteile mit vollkommener Sicherheit zu erwarten. Jene sind in der Regel nur im Gebiete eines Landes gemeinsam; sie entspringen dem gemeinsamen Bewußtsein, also dem gemeinsamen Wünschen und Wollen, dem gemeinsamen Interesse, der gemeinsam empfundenen Not. Die moralischen Urteile gehen darüber hinaus. Sie sind allgemein menschlich oder wenigstens durch die gemeinsamen Elemente der „Gesittung" vermittelt, sei es der christlichen oder der im philosophischen Geist der letzten Jahrhunderte beruhenden Gesittung. Manche Urteile dieser Art sind wirklich allgemein und notwendig, wenn ein bestimmter Sachverhalt offen und deutlich vorliegt; sie können trotzdem falsch sein, auch wenn die Prämissen, worauf sie beruhen, unanfechtbar sind; falsch, weil der Sachverhalt so verstanden und beurteilt wird, wie er scheinbar, nicht wie er wirklich ist. Dies ist ein häufiger Fall, da der „Gerichtshof" der Öffentlichen Meinung niemals in der Lage ist, unter die Oberfläche des scheinbaren Sachver-

halts zu dringen, und aller jener Maßnahmen entbehrt, wodurch jeder wahre Gerichtshof, jeder Einzelrichter auch in der kleinsten Sache, sich vor Täuschungen zu sichern beflissen ist: die Voruntersuchung, das Verhör des Angeklagten, die Befragung von Zeugen und Sachverständigen, die eidlich geloben, die Wahrheit zu sagen, nichts zu verschweigen usw. Andererseits aber gibt es, teils auf dem Grunde allgemein-menschlicher Empfindungen und Gedanken, teils infolge der Ausbreitung einer Denkungsart durch Lehre und Anregung, viele Urteile, die sich von selbst zu verstehen scheinen, eben in Fragen der Moral, der Schicklichkeit, des Anstandes, — Urteile, die auf allgemeine Gültigkeit, zum wenigsten unter allen „gebildeten" Menschen, Anspruch machen. Was aber patriotisch-politische Urteile betrifft, so nehmen diese als solche freilich viel weniger und viel seltener allgemeine Gültigkeit in Anspruch. Sie wollen subjektiv sein, wollen die Empfindung und Denkweise eines Volkes, insbesondere einer Staatsnation zum Ausdruck bringen; in bezug auf Angelegenheiten, die entweder andere Nationen garnichts angehen, auch etwa garnicht interessieren und vermutlich nicht von ihnen verstanden werden; oder von solchen, deren Interessen und — in der Regel davon abhängige — Denkweisen entgegengesetzt, vielleicht ausgesprochen feindlich sind, eben darum notwendigerweise im widrigen Sinne beurteilt werden. In jedem Lande hält man dann das eigene Urteil allerdings für richtig und hält zugleich für die Pflicht der eigenen Volksgenossen, als „gute Patrioten" an diesem Urteil teilzunehmen, es nicht anzufechten oder anzuzweifeln; aber man meint wohl zu verstehen, daß es von anderen Völkern, wenigstens daß es von Feinden nicht geteilt und nicht anerkannt wird, ja man kann es auch als natürlich empfinden, daß ein entgegengesetztes Urteil dort sich geltend macht. Leicht aber geht der Haß wider den Feind auch darin über, diesem eine böse und verdorbene Denkungsart zuzuschreiben und seine Urteile daraus abzuleiten, insbesondere aus seinem bösen Willen „gegen uns", der in jener übeln Denkungsart sich kundgebe. Tatsächlich beruhen, wie die Urteile des Einzelnen, so die gemeinsamen Urteile Vieler, zum guten Teile auf ihrem gemeinsamen Wünschen, Wollen, Streben, Lieben und Hassen, auf dem Gefühle und Bewußtsein ihrer Bedürfnisse und Interessen; sofern also diese einem ganzen Volk gemeinsam sind, scheint es, daß man gleichlautende Urteile als gewiß oder wenigstens als sehr wahrscheinlich erwarten darf; aber wenn dies schon im beschränkten Maß der Fall

ist, so gehen noch mehr, auch wenn wirklich die Bedürfnisse und Interessen gemeinsam sind, die Ansichten darüber auseinander, weil sie in verschiedener Stärke und Schwere empfunden werden, und weil die Gedanken der Menschen zumeist nicht weit über ihre Empfindungen hinausreichen. Darum darf ein übereinstimmendes, ein allgemeines Urteil auch in patriotisch-politischen Angelegenheiten nur da mit einiger Sicherheit erwartet werden, wo sehr starke Bedürfnisse, sehr klare und große Interessen mit elementarer Gewalt empfunden werden und sich in das allgemeine Bewußtsein gleichsam hineindrängen.

Soweit wurde die Betrachtung zugrunde gelegt, daß man die Öffentliche Meinung zu erkennen glaubt nach dem, was man in Gesprächen hört. Man glaubt sie aber ferner zu erkennen durch das, was man sieht. Man sieht eine Stadt, ja ein ganzes Land in Aufregung, in freudiger oder betrübter, oder in ungewisser Spannung; man sieht Menschenmassen sich versammeln auf den Marktplätzen und in den Straßen; Umzüge und Aufzüge mit Flaggen und Emblemen gehen hindurch, in den Häusern und auf den Türmen werden Fahnen sichtbar; Personen, die sonst fremd aneinander vorübergehen, reden zusammen, schütteln sich die Hände, umarmen sich sogar. Gehöreindrücke verbinden sich mit denen des Gesichts: laute Rufe, Hurrageschrei, Läuten der Glocken, Böllerschüsse, Trommelwirbel, Pauken und Trompeten . . . „Was ist da los?" so fragt etwa der Reisende, der von ungefähr aus der Ferne kommt, und wenn er die Antwort erhält: das Land ist im Kriege, die Nachricht von einem großen Siege ist eingetroffen, so schließt er mit einem hohen Grade von Sicherheit, daß ähnliche Kundgebungen, sobald als sich die Nachricht verbreitet, überall im ganzen Lande stattfinden. Die Bewohner des Landes stehen unter einer gemeinsamen Gemütsbewegung; die allgemeine Meinung geht dahin, daß der Friede bald wiederkehren werde, und mit ihm Glück und Behagen; aus dieser Erwartung entspringt der Jubel. Wenn wir aber so die Erklärung des Gesehenen formulieren, so bemerken wir alsbald, daß hier nicht die Öffentliche Meinung in jenem Sinne vorliegt, der sie als eine Macht im gesellschaftlichen Leben bezeichnet, wovon diese Betrachtung ausgegangen ist. Volksstimmung und Öffentliche Meinung sind zwar einander verwandte Erscheinungen, aber nicht dieselben. Die Öffentliche Meinung tut sich als gesellschaftliche und politische Macht dadurch kund, daß sie Ereignisse des politischen Lebens bil-

ligt oder mißbilligt, daß sie ein gewisses Verhalten der eigenen Regierung verlangt, daß sie die Beseitigung gewisser Übelstände heischt, auf gewisse Reformen und gesetzgeberische Maßregeln dringt, kurz, daß sie nach Art eines Zuschauers und Richters „Stellung nimmt" zu bestimmten Fragen: Die Öffentliche Meinung als Macht wird gedacht als eine oberhalb der Volksstimmungen gleichsam thronende, von ihnen unterschiedene und getrennte, über sie erhabene Instanz; so sehr sie tatsächlich von ihnen abhängig sein mag, so will und soll sie doch wesentlich intellektuell sein. Öffentliche Freude und öffentliche Trauer ist nicht gleich der Öffentlichen Meinung. Darum sind die sichtbaren Zeichen jener Affekte nicht als Zeichen einer öffentlichen Meinung zu denken, außer in dem allgemeinen Sinne, wonach in jedem Affekt eine Meinung enthalten ist, und jede Meinung, jeder Gedanke „gefühlsbetont" ist. Mithin ist gerade, was man sieht, oft irreführend, und unrichtige Urteile entspringen leicht daraus. Man sieht eine Menge von Menschen in einer großen Stadt, anscheinend (oder sogar offenbar) von einem Gefühl ergriffen und erfüllt. Man nennt diese Menge „das Volk", ihre Ansammlung in einem Raume, der vielleicht tausend Personen faßt, eine Volksversammlung. Auch wenn sie wirklich das „Volk" dieser Stadt darstellte, so wäre sie nicht eine Vertretung des Volkes, das in einem Lande wohnt. Die „Volksvertretung" sehen wir in einer Versammlung, die aus gesetzlichen Wahlen hervorgegangen ist. Diese gilt daher mit einigem Rechte als ein „Organ der Öffentlichen Meinung". Aber sie ist keineswegs immer berechtigt, als solches zu gelten. Im England des 18. Jahrhunderts war das Parlament — auch das Unterhaus — ausschließlich Organ der Gentry und eine gemein-bürgerliche Öffentliche Meinung war schon vorhanden und übte unablässig die heftigste Kritik an jenem Organ. Hinter ihr stand eine niemals sichtbar werdende Versammlung der denkenden und gebildeten Glieder des Volkes.

Zum dritten nun meint man die Öffentliche Meinung zu erkennen aus dem, was man liest. Lesen ist Sehen und Hören zugleich — leibliches Sehen. geistiges Hören. Was man liest, das ist vorher geschrieben worden; je jünger es ist, um so mehr wird es vernommen, als ob es unmittelbar gesprochen worden sei; manches Geschriebene ist eine Wiedergabe von unmittelbar vorher Gesprochenem. Die Raschheit der Vervielfältigung und die Geschwindigkeit der Mitteilung von Geschriebenem,

also auch von Gesprochenem und Gedachtem, gehören zu den am meisten ausgeprägten Merkmalen des sozialen Lebens der neueren Jahrhunderte, das in dieser wie in jeder Hinsicht durch die letzten hundert, noch mehr aber durch die letzten fünfzig Jahre, eine ungeheuere Steigerung erfahren hat. Das endliche Ergebnis tritt am schärfsten in den gedruckten Bulletins der Telegraphen-Bureaus, allgemeiner aber im täglichen, ja täglich mehrmaligen Erscheinen der Zeitungen entgegen. Die Zeitung dient teils privaten Bedürfnissen, insbesondere denen des Handels und des Verkehrs, indem sie solche kundbar macht und ihre Interessen befördert, teils öffentlichen, insbesondere politischen, indem sie Nachrichten bringt und Meinungen ausspricht: Meinungen über Ereignisse, über Zustände, über Erwartungen und Absichten, über Personen, die eine Rolle spielen, über deren Handlungen, Worte und Werte, Meinungen über Meinungen. Kann man nun aus den Zeitungen die Öffentliche Meinung erkennen? — Sehr selten stimmen die Meinungen, die uns aus den Zeitungen entgegentönen, miteinander überein. Vielmehr widersprechen sie einander regelmäßig auf das heftigste, sie bekämpfen und beschimpfen einander, sie stellen die Verneinung ihrer eigenen Meinung nicht nur als irrig, sondern oft als verrucht und verderblich dar. Dennoch herrscht ziemlich einhellig die Ansicht, daß die Presse — worunter immer in erster Linie die Tagespresse verstanden zu werden pflegt — Organ der Öffentlichen Meinung sei. Die Macht der Öffentlichen Meinung wird oft mit der Macht der Presse gleichgesetzt, von der einen wie von der anderen hat man schon — zu der Zeit, als das europäische Konzert von den fünf Großmächten ausgeführt wurde (1815—1867) — den Ausdruck „die sechste Großmacht“ gebraucht. Die Macht der Presse ist augenfälliger als die Macht der Öffentlichen Meinung. Jene ist hauptsächlich dadurch so bedeutend, daß hinter der Zeitung, insbesondere der großen Zeitung, zumeist hinter einem ganzen Konglomerat von gleichgerichteten Zeitungen, die Macht einer politischen Partei steht, die oft auch eine Partei des wirtschaftlichen und des geistigen Lebens ist, oder wenigstens mit solchen nahe zusammenhängt; die politische Partei aber übt einen mehr oder minder großen, oft — zumal in den neueren Verfassungen — einen entscheidenden und herrschenden Einfluß auf das Staatsleben aus. Hinter der Partei wiederum stehen teils einzelne starke und einflußreiche Persönlichkeiten, offene oder geheime Leiter der Partei, teils ganze Gruppen von solchen; stark und einfluß-

reich sind diese Gruppen und ihre Führer zuweilen und zum Teil durch Intelligenz, Wissen, Erfahrung, öfters und zum größeren Teil durch Reichtum, und zwar unterscheidet sich dieser einflußreiche Reichtum, je nachdem er wesentlich auf Grundbesitz oder wesentlich auf Kapital beruht, das oft als mobiles Kapital dem Reichtum an Boden entgegengesetzt wird; aber das Kapital hat selber eine verschiedene Geltung und Wirksamkeit, je nachdem es als Leihkapital kristallisiert im Bankkapital, als Handels- und Verkehrskapital — besonders ausgeprägt als Schiffahrtskapital —, endlich als Bergwerks- und Industriekapital erscheint, das letztere eben im Bergwerk und in der großen Fabrikindustrie hauptsächlich verkörpert, woraus (in Deutschland) der Begriff der „Schwerindustrie" sich entwickelt hat. Das Kapital hat in allen Gestalten so sehr das Übergewicht in den modernen Staaten erobert, und das industrielle Kapital ist so sehr die am meisten charakteristische Erscheinung der Macht des Kapitals über Menschen, daß das industrielle Kapital oft mit dem Kapital schlechthin, und daß das Kapital oft mit dem Reichtum schlechthin gleichgesetzt, folglich auch verwechselt wird. Tatsächlich gehen Bodenreichtum und Kapitalreichtum oft ineinander über, sind zuweilen in wenigen großen Händen vereinigt, insbesondere pflegt der ganz große Bodenreichtum (Latifundien) auch an allen Arten kapitalistischer Unternehmungen beteiligt zu sein; umgekehrt ist der ganz große Kapitalreichtum beflissen, auch die solide, mit Ehre und — zumal in älteren Zuständen — mit unmittelbarem politischen Einfluß verbundene Anlage in Grundbesitz zu erwerben. Immerhin behält das Kapital im allgemeinen einen natürlichen Vorsprung vor dem Grundbesitz in bezug auf die Presse und deren Macht, und zwar aus folgenden Ursachen: 1. Handel, Verkehr, Bankwesen, Industrie sind mit dem modernen Geist, dessen Ausfluß auch die Presse ist, stärker verbunden als der Grundbesitz. 2. Ein enges Verhältnis hat besonders der Handel und folglich das Kapital überhaupt zum Nachrichtenwesen, dem die Presse dient, und mittelbar zu den Bewegungen des internationalen und nationalen Staatslebens. 3. Die Zeitung selber ist und wird im Verlaufe der neueren Entwicklung immer mehr eine kapitalistische Unternehmung, liegt auch als solche dem großen Kapital näher als dem Grundbesitz. Ihr Hauptgeschäft bildet das Inseratenwesen und die Reklame, das sind die Werkzeuge des kommerziellen und industriellen Kapitals. 4. Die Presse steht im Einklang mit der großen Mehrheit der Literatur, sofern diese durch den

Fortschritt der wissenschaftlichen Denkungsart und Erkenntnis getragen wird, im Dienste eines überwiegend liberalen — in Religion und Politik freisinnigen — Bewußtseins; sie hat daher ihren ursprünglichen Wirkungskreis hauptsächlich als Waffe im Kampfe der Städte, zumal der Groß- und Handelsstädte gegen die feudalen Gewalten, die in der Herrschaft über den Boden wurzeln; sie wendet sich immer zunächst und vorzugsweise an ein städtisches, zumal großstädtisches Publikum als das lesebegierigste, lesegewohnteste, lesefähigste und folglich auch zum Kampf mit Wort und Rede, mit Wort und Schrift geschickteste und geneigteste.

Somit erscheint die Macht der Presse zunächst vielfach als die Kraft eines Machtmittels der liberalen Denkweise und Partei gegen die konservative, die sich ihrerseits mit der kirchlichen nahe berührt, während jene teils mit einer freieren und minder kirchlichen Religiosität, teils mit der naturwissenschaftlichen und freigeistigen Weltanschauung zusammengeht. Wenn nun, und insofern als auch die Öffentliche Meinung unter den gleichen Einflüssen und Entwicklungsursachen steht, so reflektiert sie sich unmittelbar in der Presse und macht sich als Macht durch die ihr gleichgestimmte Presse so geltend, daß deren Macht auch ihre Macht ist, daß sogar die Identifizierung von Presse und Öffentlicher Meinung erklärlich und innerhalb bestimmter Grenzen gerechtfertigt wird. Dieser Voraussetzung kommen die Tatsachen eine gute Strecke Weges entgegen. Denn das öffentliche Bewußtsein, wenn wir so die gemeinsame Denkungsart derjenigen Menschen nennen, die als Vertreter der gegenwärtigen Kultur in den Ländern, die daran teilhaben, gelten dürfen, ist erfüllt von solchen Elementen, die als Früchte der Aufklärung verstanden werden müssen: von Gedanken und Urteilen, die zum größten Teil vor etwa zweihundert Jahren noch schlechthin paradox waren, ja, als gemeingefährlich, als atheistisch verabscheut und geächtet wurden, aber nach langwierigen Kämpfen endlich siegreich durchgedrungen sind. Diesen Gedanken und Urteilen standen nämlich die überlieferten, durch den religiösen Glauben geheiligten, durch philosophische und wissenschaftliche Lehren, die von ihm abhängig waren, unterstützten Ansichten entgegen: Ansichten über das Wirkliche und das Mögliche, über das Richtige und Gute, das Erlaubte und Gebotene, die durchweg heute von der Öffentlichen Meinung verworfen, verachtet und oft dem Gelächter preisgegeben werden. Es könnten leicht viele Beispiele für diese Wandlungen in

jedem Gebiete der Ansichten gegeben werden. Möge es genügen, an die peinliche Frage (Folter), an die qualifizierten Todesstrafen, an die Hexenprozesse, an die Leibeigenschaft zu erinnern, und die Frage aufzuwerfen, wie etwa ein Versuch, irgendeine dieser ehemals angefochtenen und für notwendig gehaltenen Institutionen wieder ins Leben zu rufen, von der Öffentlichen Meinung in irgendeinem Lande aufgenommen würde. Schon wenn etwa durch ein geistreiches und beredtes Buch dahin gewirkt würde, solche Lebensformen und die Anschauungen, worauf sie beruhen, zu verteidigen und ihre Erneuerung aus der Ferne als wünschenswert darzustellen, so möchte kaum eine Zeitung oder Zeitschrift wagen, solcher Verteidigung und Stimmungmache sich anzuschließen, sie würden glauben, ihre Leser zu beleidigen und von deren großer Mehrheit mit Entrüstung zurückgewiesen zu werden. Wenn sonst die konservative Denkungsart in vielen Stücken, wo die liberale gesiegt hat, auf Wiederherstellung dessen, was ehemals war, dringen muß, so will sie doch niemals in so weitgehender Weise als „reaktionär" sich geltend machen oder der Restauration huldigen, daß sie der Öffentlichen Meinung verdächtig würde, als wäre sie gesonnen, das „finstere Mittelalter" zurückzurufen, dem jene veralteten Rechte und vieles, was damit verwandt ist, von der Öffentlichen Meinung zur Last gelegt zu werden pflegen, obwohl die meisten Dinge dieser Art noch, und teilweise mehr, im hellen Lichte der „neuen" Zeit geblüht haben. Im rein politischen Gebiete gehört dazu auch die absolute Monarchie, in Wahrheit durchaus für die „Neuzeit" im Gegensatz zum „Mittelalter" charakteristisch, wenn auch in ihrer Form an dieses sich anschließend; ihr gegenüber gilt die Volksvertretung auf Grund von mehr oder weniger allgemeinen Wahlen, eine geschriebene Verfassung (obgleich es diese in dem Lande, das sich wohl die Mutter der Parlamente nennt, — es ist auch sonst in vieler Beziehung mittelalterlich geblieben — nicht gibt) als eine dauernde und notwendige, nicht wieder verlierbare „Errungenschaft", und zwar empfindet und denkt man allgemein sie als „liberale" Errungenschaft. In allen diesen Stücken ist also der Liberalismus ein fester Bestandteil der Öffentlichen Meinung in allen Ländern geworden, sofern er nicht noch im Stadium des Überganges aus Europa, Amerika und Australien in die viel ältere Kultur des Orients sich befindet. Die Macht der Öffentlichen Meinung tritt darin greifbar zutage, daß sie solche moderne Gedanken wie in einer starken Festung eingeschlossen hält

und bewacht, sie zu verteidigen immer entschlossen; und in dieser Hinsicht ist die Presse schlechthin von der Öffentlichen Meinung abhängig und unlösbar, wie ein Lebensorgan mit ihr verbunden; die Macht einer einmütigen Presse reflektiert die einmütige Öffentliche Meinung und beide wirken in gleicher Richtung unwiderstehlich. Die Presse ist dann „das“ Organ „der“ — einheitlichen — Öffentlichen Meinung. Beider soziale Kraft oder Macht ist vorhanden, auch wenn sie selten oder nie zutage tritt. Sie ist der aufgespeicherten Energie eines Akkumulators zu vergleichen, die nur, wenn ihr ein elektrischer Strom zugeführt wird, sich entlädt. Sie ist die Macht des „Zeitgeistes“. Hier war von einer in der Regel latent bleibenden, selten in die Erscheinung tretenden Einmütigkeit der Presse die Rede. Das alltägliche Bild, das sie darbietet, ist vielmehr, wie schon gesagt wurde, das Bild streitender Meinungen, ja eines heftigen und erbitterten Kampfes. Und doch gilt die Presse als Ausdruck und Organ der Öffentlichen Meinung, ja oft als identisch mit ihr, auch wenn sie in dieser ihrer Uneinigkeit sich darstellt.

In dieser Auffassung ist ein Begriff der Öffentlichen Meinung enthalten, den wir unterscheiden müssen von dem Begriff, der hier zugrunde gelegt wurde[1]. Wenn man nämlich die Öffentliche Meinung begreift als die äußere Gesamtheit mannigfacher Meinungen, die laut werden und in das Licht der Öffentlichkeit treten, so kann man allerdings sagen, daß sie in der Presse, besonders der des Tages, ziemlich getreu sich abbildet: je mehr Parteien es gibt, deren besondere Gesinnungen in besonderen Zeichen zum Ausdruck gelangen, um so bunter wird das Bild. Dieses Ganze der Öffentlichen Meinung ist auch eine Macht: wie ein vielstimmiges Geschrei, wogegen die Stimme eines Einzelnen vergebens ringt, sich durchzusetzen

[1] Den Übergang von öffentlicher Meinung zu „der“ Öffentlichen Meinung stellt der Begriff „einer“ öffentlichen Meinung dar — „eine“ gemeinsame und einheitliche Meinung ist in Orten, in Ständen, Berufsklassen, gesellschaftlichen Schichten vorhanden, jedesmal als Ausdruck für die in einem solchen „Kreise“ geltende besondere Moral und die dadurch bedingte besondere „Ehre“ — die Schätzung, welche die einzelne Persönlichkeit in ihrem Orte und Kreise geniesst. „Die“ Öffentliche Meinung eines Landes ist ein besonderer und zwar der bei weitem wichtigste Fall „einer“ öffentlichen Meinung — nicht nur dadurch, dass sie auf ein ganzes Land und Volk, sondern namentlich dadurch, dass sie auf das Staatsleben sich bezieht. Innerhalb der politischen Öffentlichen Meinung kann wiederum von einer oder mehreren öffentlichen Meinungen in bezug auf einzelne Gegenstände oder Fragen die Rede sein.

und vernehmbar zu machen, als solches mächtig ist, wenn auch die Stimmen in verworrener Disharmonie durcheinander und widereinander tönen. Aber es ist eine andersgeartete Macht als die Macht eines einheitlichen Zusammenklanges vieler Gedanken und Meinungen, jene Macht, die wir uns vorstellen, wenn wir die Öffentliche Meinung als die allgemeine, als die Gesamtmeinung eines Volkes oder eines Publikums begreifen, mit anderen Worten als eine Form des sozialen Willens, der in allen seinen Formen als ein einheitlicher Wille, als Wille einer Person sich kundgibt. In diesem Sinne ist es auch üblich von der Öffentlichen Meinung zu sprechen wie von einer persönlichen Macht, die durch Bejahen und Verneinen, Annehmen und Ablehnen sich geltend macht. Nur unterscheidendes — kritisches — Denken vermag es, einen brauchbaren wissenschaftlichen Begriff der Öffentlichen Meinung als einheitlicher Potenz zu bilden: dieser muß allerdings an den Sprachgebrauch sich anlehnen, zugleich aber diesen auflösen und begrenzen, den begriffenen Gegenstand aber so klar und deutlich beschreiben, wie ein rein geistiges Ding beschrieben werden kann. Offenbar ist die Gleichnamigkeit der öffentlichen Meinung des einen und des anderen Sinnes nicht zufällig; es ist in der Tat dieselbe Sache in zwei verschiedenen Bestimmungen. Auch eine Versammlung und ein Gerichtshof sind etwas anderes im Zustande der Beratung, anderes, wenn sie beschließen oder beschlossen haben. Hier steht die Versammlung als ganze, als eine Gesamtheit, eine moralische Person, hinter dem Beschlusse, dort ist sie in der Regel geteilt und zerrissen durch widerstreitende Meinungen und Reden. Mit einer solchen Versammlung kann man Öffentliche Meinung allerdings vergleichen, indessen darf dieses Gleichnis uns nicht die Verschiedenheiten davon übersehen lassen. Versammlungen selbst sind etwas ganz anderes, wenn sie zufällig zusammengekommen oder von beliebigen Personen zusammenberufen werden, anderes, wenn sie die reale Erscheinung einer ideellen Versammlung sind. Die ideelle Versammlung ist ein durch bestimmte Satzung oder Gesetzgebung, etwa durch ein Verfassungsgesetz (das auch im Gewohnheitsrecht, also in der Sitte seinen Grund haben kann) bestelltes Organ eines Gesamtwillens. Die reale Versammlung, möge sie Erscheinung einer solchen ideellen Versammlung sein oder nicht, nimmt einen bestimmten Raum ein und dauert eine gewisse Zeit; die zu ihr — sei es von Rechts wegen oder nur durch ihren eigenen Willen — gehörigen Individuen sind als solche,

als Teilnehmer oder sogar Mitglieder der Versammlung erkennbar, sei es, daß sie lebendig mitwirken oder nur (mit mehr oder minder Aufmerksamkeit) zuhören. Eine Versammlung will oder soll, oder will u n d soll, auch wenn sie bloßer Beratung dient, als eine Art von einheitlichem Körper (ein Körper von psychologischer Bedeutung) erscheinen. Sie wird in der Regel förmlich eröffnet und förmlich geschlossen, um ihr wie einem lebenden Wesen ein zeitlich begrenztes Dasein zuzuschreiben. Die Öffentliche Meinung entbehrt des bestimmten Raumes, der begrenzten Zeit. Sie breitet sich nebelhaft aus, sie ist ganz und gar unsinnlicher Natur. Es ist äußerlich nicht wahrnehmbar, wer an ihr teilnimmt oder mitwirkt. Wer immer sich dazu berufen f ü h l t, mag seine Stimme erheben; ob er wirklich in diese Versammlung hineingehört, entzieht sich der Entscheidung. Einer beratenden Versammlung kann die öffentliche Meinung — in diesem Sinne — eher verglichen werden, wenn in solcher Versammlung ein Durcheinander von Stimmen, von Tumult und Geschrei sich vernehmbar macht, als wenn es eine geordnete Versammlung ist, die unter fester und kräftiger Leitung einen ruhigen Austausch von Gedanken und Meinungen vermittelt, also dem Zank und Streit seine Grenzen zieht. Hingegen mag eine öffentliche Meinung, die als einheitlich gerichtet, als Form des sozialen Willens gedacht wird, einer Versammlung, die beschließt oder beschlossen hat, verglichen werden, insofern als diese Beschlüsse bindende Kraft haben, sei es für die Versammelten allein oder gar für eine größere Gesamtheit, deren „Organ“ die Gesamtheit ist. Denn ebenso nimmt auch die Öffentliche Meinung bindende Kraft für sich in Anspruch, sie will gelten, d. h. angenommen werden und verträgt den Widerspruch, die abweichende Meinung so wenig wie eine religiöse Lehre, die sich als heilsame Wahrheit verkündet. Im einen wie im anderen Falle geht die Mißbilligung des Irrtums leicht in einen sittlichen Vorwurf über und erst darin gelangt zum Ausdruck, daß das Fürwahrhalten, das So-und-so-denken zur Pflicht gemacht wird. Zunächst scheint jedem der Andersdenkende blind zu sein: er sieht nicht die Wahrheit, er sieht es nicht „ein“, daß es richtig ist, was sich mir in hellstem Lichte darstellt, was ich ihm „zeige“ — demonstriere. Oder sieht er es ein und will es doch nicht „wahr haben“? will es nicht zugeben, weil es ihm unbequem ist, weil er sich schämt, seinen früheren Irrtum einzugestehen, oder weil die Unwahrheit seinen Wünschen entspricht, die Wahrheit ihnen entgegen ist? Dann ist sein böser Wille

offenbar, und das Gewissen muß ihn vor sich selber verwerflich erscheinen lassen. Möglich ist aber doch, und in vielen Fällen wahrscheinlicher, daß er wirklich die Richtigkeit meiner — und etwa der allgemeinen — Ansicht nicht einsehen kann, daß er verblendet ist und unfähig, die Wahrheit zu erkennen. Ist er dann ohne Schuld? Die Religion nimmt das bekanntlich nicht an. In der Geschichte der christlichen Kirche spielt die Lehre von der Verstockung und Herzenshärtigkeit derer, die sich gegen die geoffenbarte Wahrheit verschließen, eine alte und große Rolle: die Ketzerei ist eine Sünde, der Atheismus eine Todsünde. Aber die Öffentliche Meinung ist in dieser wie in mancher Hinsicht der Religion ähnlich. Auch jene ist ein herrschender Glaube, auch dieser ist um so mehr unduldsam, je unumschränkter er herrscht. Am deutlichsten tritt dies hervor, wenn es sich um ein „patriotisches" Dogma handelt. In Frankreich, wo der Patriotismus mehr als irgendwo als ein verpflichtendes Bekenntnis empfunden und gedacht wird, war auch in der Friedenszeit die Öffentliche Meinung — in den letzten zehn Jahren vor dem Weltkriege mit erneuter Kraft — auf die Wiedereroberung der verlorenen Provinzen gerichtet — auf die „Revanche". Der Zweifel daran, daß sie mit Recht erstrebt werde, war schuldhaft. Um dieses Zweifels willen tötete man Jaurès. Überall gilt die Vaterlandsliebe, der Glaube an den Wert und das Recht des eigenen Staates der Öffentlichen Meinung als Pflicht, zumeist auch der Glaube an dessen Verfassung, wenigstens, wenn sie — als monarchische — durch Alter und Ehrwürdigkeit, oder wie die republikanische — durch die Vernunft, beglaubigt zu sein scheint (wo aber doch einiges Alter und die Kraft der Gewohnheit hinzukommen muß); endlich die Hoffnung und das Vertrauen auf die Zukunft des eigenen Vaterlandes. Im Kriege werden diese Empfindungen und Gedanken verdichtet: die Liebe zum Vaterlande und zum eigenen Volke, der Glaube an das eigene Recht, an die gute Sache, die Hoffnung auf ihren Sieg. Bei dem Glauben und der Hoffnung ist das Denken mehr im Spiele als bei der Liebe. Es gibt ehrliche Zweifler, aber sie werden in der Regel sich hüten, ihre Zweifel laut werden zu lassen. „Man darf das ja nicht sagen" — am wenigsten es öffentlich sagen —, aber die eigentliche Meinung ist: Du darfst das auch nicht denken, dein Denken und Zweifeln zeugt von einer mangelhaften Gesinnung; wenn du die rechte Gesinnung hättest, so würdest du nicht so denken. Die Liebe ist vom Denken, dem seiner Natur nach kritischen Denken,

noch mehr als Glaube und Hoffnung, unabhängig; man kann sie noch weniger sich geben, sich nicht dazu zwingen, sie ist da oder sie ist nicht da, eine Gabe der Natur, ein organisches Erzeugnis, man kann sie nicht machen, kann sie bei anderen nicht erzwingen; günstigsten Falles kann man ihr Werden und Wachsen befördern, sie hegen und pflegen, bei sich und bei anderen. Und doch wird die Vaterlandsliebe von der Öffentlichen Meinung des Vaterlandes zur Pflicht gemacht, wie die Gottesliebe und die Liebe zur heiligen Kirche von der Religion. Und in beiden Fällen bleibt die Forderung, das entschiedene Verlangen, nicht ohne Wirkungen. Schon die Furcht vor Mißbilligung und Strafe bewirkt, daß wenigstens die Äußerungen der unerlaubten Gesinnung unterdrückt werden; vollends der Wunsch, die Gunst der (in Religion oder Öffentlicher Meinung) maßgebenden Persönlichkeiten zu genießen. Aber die Unterdrückung einer Äußerung von Gefühlen und Gedanken wirkt auf die Gefühle und Gedanken zurück, schwächt sie ab, macht sie verkümmern; wie ein Organ, das nicht geübt wird, ungenügende Nahrung vom Organismus erhält, so atrophiert der verstummte Gedanke; wenn auch diese Wirkung durch entgegengerichtete Kräfte aufgehoben werden kann. — Diese Macht der Öffentlichen Meinung sich selber aufzunötigen, steht im geraden Verhältnis zur Energie, womit sie geltend gemacht wird. Die größte Energie entfaltet der Fanatismus. Es gibt einen Fanatismus der Öffentlichen Meinung, wie es einen Fanatismus der Religion gibt. Von beiden gehen unermeßliche Wirkungen aus. Die Kraft, mit der sie sich durchsetzen, steigert notwendig auch die Macht, die sie nach außen hin ausüben. Aber die eine und die andere Kraft — die der inneren Kohäsion und die der Wirkungen nach außen hin — müssen streng voneinander unterschieden werden. Es ist möglich, daß sie einander fördern; aber auch möglich, daß sie einander hemmen. In dem Maße, als die Kohäsion wirksam ist, als es mithin gelingt, den sozialen Willen, der sich als Religion oder als Öffentliche Meinung nach innen geltend macht, durchzusetzen, also *die* Religion oder *die* Öffentliche Meinung als einheitliche Macht darzustellen, so wird diese Macht auch um so stärker nach außen hin sich geltend machen; und umgekehrter Weise: je mehr sie als solche sich betätigt, um so lebendiger wird sie nach innen zurückwirken, also um so erfolgreicher den einzelnen Subjekten dieses sozialen Willens sich aufnötigen — diese sind die Mitglieder einer religiösen Gemeinde, einer Kirche oder eines ande-

ren durch Glauben verbundenen Gemeinwesens, oder die zerstreuten Individuen, die zum redenden, schreibenden, arbeitenden Publikum gehören. Daß aber jene Kräfte auch einander hemmen können, ist offenbar, weil die Energie, die in der einen Richtung angewandt wird, der anderen abgeht. Die Frage ist, ob die eine oder die andere Tendenz — die der Förderung oder die der Hemmung — überwiegt[1].

Religion und öffentliche Meinung gehören beide dem geistig-sittlichen Gebiet des sozialen Lebens an und wetteifern auf diesem Gebiet miteinander so, daß sie zumeist miteinander streiten. Beide haben aber die stärksten Wirkungen auf das politische Gebiet, auf das Staatsleben, so daß „die" Religion eines Landes die vom Staate, sei es als einzige, sei es als meistbegünstigte, anerkannte geschützte unterstützte Religion ist. Ebenso ist die Öffentliche Meinung eines Landes die im Staatsleben wirksame Macht, die als solche von dessen anderen Faktoren, namentlich von der Regierung anerkannt wird. Wie die Religion sowohl als die Öffentliche Meinung eines Landes herrschend, ja moralisch allein herrschend sein wollen, so strebt in mehr oder minder intensiver Weise jede Art von religiösem Glauben, die Religion, jede Art von Öffentlicher Meinung die Öffentliche Meinung zu werden. Sie treiben Propaganda. Nach Art der religiösen Propaganda bildet sich die Öffentliche Meinungs-Propaganda, die gemäß ihrer wichtigsten Anwendung unmittelbar als politische Propaganda erscheint. Jene legt es darauf an, einen Glauben zu verbreiten, diese eine Meinung zu verbreiten. Die zu diesem Zwecke angewandten Mittel sind teils die gleichen, teils verschieden. Verschieden auch nach den Zeitaltern, worin die eine oder die andere Propaganda vorzugsweise wirksam wird. Die Propaganda der

[1] Der Philosoph der Jenaischen Burschenschaft, Jakob Friedrich Fries, hat schon in seiner Rechtslehre von 1803 (S. 83) gemeint, der in der Öffentlichen Meinung enthaltene Gesamtwille komme nicht durch Aggregation des Willens der Einzelnen, sondern gleichsam durch die chemische Mischung derselben zustande, er nennt ihn unmittelbar vorher einen aus dem Konflikte des Willens aller Einzelnen hervorgehenden Gesamtwillen. Daran ist nur zu rügen, dass bei weitem nicht „alle" Einzelnen an der Debatte beteiligt sind und dass die Konflikte nicht notwendig der Einigung massgebender Stimmen vorausgehen. Aber die Bedeutung des Streites, der Erörterung und Diskussion ist richtig hervorgehoben, wie sie mit weiter reichendem Erfolg viele Jahre später Walter Bagehot verkündet hat, der seine Betrachtung in dem emphatischen Ausruf zusammenfasst: „Es war das Regime der Debatte, was die Fesseln der Jahrhunderte zerbrach und das ursprüngliche Wesen der Menschheit in Freiheit setzte" (Der Ursprung der Nationen. Deutsche Ausgabe S. 250).

Öffentlichen Meinung ist für das gegenwärtige Zeitalter in hohem Grade charakteristisch. Ihr allgemeinstes und mächtigstes Mittel ist die Presse — ein unablässiger Ringkampf um die Öffentliche Meinung, ein unablässiges Streben der Parteien, ihre Meinung zur Öffentlichen Meinung des Landes und Volkes zu verallgemeinern; aber auch außer den organisierten Parteien, denn zum Teil mit Hilfe ihrer, wirken mannigfaltige Einflüsse, inländische und ausländische, auf die Zeitungen, um durch die Zeitungen die Öffentliche Meinung für sich zu gewinnen. Die Öffentliche Meinung wird „bearbeitet", das Ergebnis ist oft, daß eine Öffentliche Meinung, daß d i e Öffentliche Meinung g e m a c h t wird. Ja, es ist längst ausgesprochen worden, daß eine Öffentliche Meinung über bestimmte Dinge fabriziert worden sei, wie eine Ware fabriziert wird. Man fabriziert eine Ware, um sie zu verkaufen, man will sie verkaufen, um einen Gewinn zu erzielen. Man fabriziert eine Meinung, weil man von dieser Meinung, nämlich davon, daß viele sie hegen, Vorteil für sich erwartet, und oft ist dieser Vorteil nicht verschieden von dem Gewinn, auf den es sonst der Kaufmann und Unternehmer abgesehen hat. Kapitalmächte streben nicht allein danach, eine günstige Meinung für ihre Fabrikate, eine ungünstige von denen ihrer Konkurrenten hervorzurufen, sondern auch eine allgemeine Meinung zu befördern, die ihren geschäftlichen Interessen dienen soll, z. B. über die Vorzüge einer Schutzzoll- oder einer Freihandelspolitik, überhaupt zugunsten einer politischen Richtung, einer Partei, also auch für oder wider eine bestehende Regierung. Die Regierung muß sich ihnen anpassen und unterwerfen oder sich gegen sie wehren, sie ist immer auf die Hilfe der Öffentlichen Meinung angewiesen, und muß sich bemühen, deren etwaige Ungunst in Gunst für sich umzuwandeln. So ist jede politische Macht, also auch jede Partei, deren Bestrebungen immer mit ökonomischen Angelegenheiten zusammenhängen, aber doch auch einen selbständigen Charakter haben, durch den Genuß der Herrschaft oder durch das Verlangen danach bestimmt. Daher suchen die Regierungen ebenso wie die Parteien in dem Sinne auf die Öffentliche Meinung zu wirken, daß sie versuchen, ihre Meinung zu d e r Öffentlichen Meinung zu machen, wenigstens in bezug auf die jedesmal wichtigsten Fragen. Auch die geistig-sittlichen Mächte nehmen an dem Werben um die Gunst und Macht der Öffentlichen Meinung teil: die der Religion, der Wissenschaft, der Kunst und der schönen Literatur, die nicht nur eine Öffentliche Meinung, die ihren Bestre-

bungen und Leistungen günstig sei, für sich gewinnen wollen, sondern teilweise auch auf die Öffentliche Meinung einzuwirken, ihr eine Richtung auch in politischen Angelegenheiten zu geben versuchen. Weil die Öffentliche Meinung selber eine geistige Macht ist, so ist sie ihrer Natur nach diesen Einflüssen am meisten zugänglich. Alle Mächte, die auf die Öffentliche Meinung wirken, die Öffentliche Meinung für sich gewinnen wollen, bedienen sich der Presse als ihres Werkzeuges. Nicht als einzigen Werkzeuges, aber als eines vorzüglich geeigneten, überaus geschmeidigen, immer zur Verfügung stehenden, immer gewohnten und immer neuen Gerätes unablässiger Rede und Überredung, wirksam am meisten durch die stärkste rhetorische Figur (so nannte sie Napoleon): die Wiederholung. Es kommt vor, daß die Öffentliche Meinung vor allen Zeitungsstimmen feststeht, daß sie sich entschieden hat, unmittelbar nachdem eine Begebenheit zu allgemeiner Kenntnis gelangt ist, also mit der Verbreitung einer Nachricht sich selber ausbreitet. Dies am ehesten, wo das Urteil sich von selbst zu verstehen scheint, insbesondere ein moralisches, um so mehr ein patriotisch-moralisches Urteil; zumal wenn schon die Stimmung und das Vorurteil bereit sind, die Sache selbst ohne weiteres für wahr zu halten, und das Urteil in einem besonderen Sinne zu fällen: am auffallendsten macht immer das negative Urteil, die Verurteilung, sich geltend. So war es, als mit dem Kriegsgericht die Öffentliche Meinung Frankreichs im Jahre 1894 über den Kapitän Dreyfus den Stab brach. Daß er Verrat verübt hatte, galt für erwiesen; Vorurteil gegen den Juden verstärkte die Überzeugung; Haß gegen die Sieger von 1870 gab dem Verbrechen um so schlimmere Färbung, machte schon den Zweifel an seiner Wirklichkeit verdächtig, machte vollends den Widerspruch gegen das Urteil unmöglich, vielmehr die unbedingte Zustimmung zur Pflicht. Mithin war auch für die Zeitungen aller Richtungen die Stellungnahme gegeben — ein Gebot der Notwendigkeit. Etwas anders lag ein anderer klassischer Fall der fertigen Öffentlichen Meinung vor allen Wirkungen der Presse: ich meine das Urteil über den Deutschen Kaiser in Deutschland, als eine englische Zeitung im Herbst 1908 seine Kundgebungen veröffentlichte, wodurch er die englische Öffentliche Meinung für sich und für das Deutsche Reich günstiger zu stimmen erwartet hatte. Diese, längst gegen die deutsche Politik argwöhnisch, verhielt sich kühl ironisch. In Deutschland trat ein allgemeiner Unwille zutage. Man verurteilte das Betragen

der Majestät als taktlos und verfehlt, ja, man zweifelte anfangs zu ihren Gunsten an der Richtigkeit jener Aussagen. Hören wir weiter, wie ein wohlunterrichteter Ausländer sich über die Sache ausspricht. S. C. Hammer (Wilhelm II., S. 168) will nicht von dem Aufsehen, das dies Interview sonst in der Welt gemacht habe, reden, was aber Deutschland betreffe, so sei es keine Übertreibung, zu sagen, daß es etwas wie ein reinigendes Herbstwetter wurde — ein Sturm, der durch das Land fegte und die Opposition emportrieb in allen Ständen und Schichten — sogar innerhalb des Heeres. „Niemals war in mehr herausfordernder — um nicht geradeheraus zu sagen aufrührerischer — Weise von dem Kaiser geschrieben worden als bei dieser Gelegenheit." „Über eine Woche lang waren die Zeitungen — ohne Unterschied der Parteien — ein einziger Chor von Klageliedern über das ‚persönliche Regiment', das Deutschland einer solchen Enthüllung auszusetzen im Stande war; es war nur e i n e Meinung darüber, daß wirksame Veranstaltungen gegen dies politische Übel getroffen werden müßten, das an der monarchischen Idee selber zu zehren droht." Die Beweggründe und Gefühle waren sehr verschieden: wo die monarchistische Gesinnung noch stark war, da überwog Traurigkeit und Kummer, wo schwach: Traurigkeit und Unwille, Entrüstung, hie und da Schadenfreude. Wir gewinnen daraus Licht für den Begriff der Öffentlichen Meinung. Die Verschiedenheit der Beweggründe und begleitenden Gefühle ist gleichgültig, wenn nur das Urteil das gleiche ist; mithin sind jene unwesentlich, das Urteil ist das Wesentliche. Ferner lernen wir aus diesem wie aus dem Dreyfus-Falle und aus sehr vielen anderen, wo die Öffentliche Meinung als politischer Faktor hervortritt: die Einmütigkeit ist Einigkeit derjenigen, die ein politisches Urteil für sich in Anspruch nehmen, und das sind die gewohnheitmäßig am politischen Leben Teilnehmenden; genauer werden wir sagen, je lebhafter das politische Interesse, je mehr es insbesondere auf eine gegebene Frage sich richtet, um so entschiedener ist die Mitwirkung zur Bildung der Öffentlichen Meinung. Darum ist sie bei den Männern stärker als bei den Frauen, bei gereiften Männern stärker als bei Jünglingen; bei denen, die in ihren Lebensbedingungen durch die fragliche Angelegenheit betroffen werden, lebhafter als bei denen, die als bloße Zuschauer beteiligt sind; folglich in wirtschaftlichen Fragen mehr unter Geschäftsleuten als unter Gelehrten, in geistigen umgekehrt; in rein politischen lebhafter bei Städtern als bei Land-

bewohnern, bei Großstädtern in der Regel am lebhaftesten — ganz im allgemeinen darf die Öffentliche Meinung als die Meinung der Gebildeten im Unterschiede von der großen Masse des Volkes bezeichnet werden; wenn auch diese emporstrebende Menge, je mehr sie an der Bildung und dem politischen Bewußtsein Anteil gewinnt, um so mehr auch ihre Stimme in die öffentliche Meinung hineinwirft — wie ihre Zettel in die Wahlurne —, freilich setzt auch jenes eine erheblich höhere Bewußtheit voraus als dieses. Immer bleibt die öffentliche Meinung in den uns bekannten Erscheinungen das Urteil einer Elite, also einer Minderheit, die allerdings oft eine repräsentative Minderheit ist, zuweilen aber auch ohne alle Fühlung mit der großen Menge. Die große Menge des Volkes, zumal des Landvolkes, nahm weder an der Dreyfus-Sache noch an dem Kaiser-Interview besonderen Anteil. In der Hauptsache müssen wir uns, um festzustellen, was die Öffentliche Meinung ist, halten an das, was als die Öffentliche Meinung gilt, und da steht es fest, daß z. B. im Jahre 1878 als Forderung der Öffentlichen Meinung in Deutschland der Erlaß eines besonderen Gesetzes gegen die Sozialdemokratie galt, obschon natürlich die gesamte Sozialdemokratie (also schon damals ein sehr großer Teil der industriellen Arbeiterklasse) diesen Gedanken mit Abscheu von sich wies. — Leicht wird man aber gewahr, daß auch in dieser Begrenzung die Einmütigkeit der Öffentlichen Meinung eine seltene Erscheinung ist; und was dafür gilt, ist zumeist — im günstigsten Falle nur die Mehrheit in jener Elite: eine überwiegende, eine am meisten hervortretende, am lautesten werdende Meinung. Und in dem Ringen um die Öffentliche Meinung ist selten mehr zu erreichen als dies Übergewicht, und das Streben jeder Partei geht dahin, ihr Gewicht in der öffentlichen Meinung zu vermehren; ein Streben, das sich mehr berührt mit dem Streben, so viele Wähler als möglich auf ihre Seite zu bringen, zu diesem Behuf wieder so viele „organisierte" Mitglieder als möglich zu zählen; aber es ist doch von diesen Bestrebungen durchaus verschieden. Die Bemühung, als Partei die Öffentliche Meinung sich gewogen zu machen, ist wiederum verschieden von der Bemühung, ihre Parteimeinung zur öffentlichen, so sehr als möglich allgemeinen Meinung zu machen. Wenn sie von der Wahrheit und Richtigkeit ihrer Meinung überzeugt ist, so will sie nichts, als daß diese Wahrheit und Richtigkeit anerkannt werde. Was für wahr und

richtig gilt, ist das auch wahr und richtig? Diese Frage führt auf das andere Hauptmerkmal, das gemeiniglich der Öffentlichen Meinung zugeschrieben wird.

II. Der Wert der Öffentlichen Meinung

„Securus judicat orbis terrarum“[1] — ein Abglanz dieses Wortes fällt auf die Öffentliche Meinung jedes Landes, wenn sie ihren Spruch gefällt hat. Die Öffentliche Meinung lobt sich selber. Das will sagen: dieselben Kreise, die vorzugsweise an Bildung der Öffentlichen Meinung beteiligt sind, hegen auch eine hohe Meinung von der Öffentlichen Meinung und machen diese hohe Meinung geltend. So ist es fast ein fester Bestandteil der Öffentlichen Meinung in den fortgeschrittenen Ländern der Neuzeit geworden, daß die Öffentliche Meinung als solche im Recht sei. Wenn man in die Öffentlichkeit flüchtet, wie ein hervorragender deutscher Staatsmann von sich sagte, oder wenn man Berufung einlegt, wie manche getan haben, an den Gerichtshof der Öffentlichen Meinung, so erwartet man von ihm Gerechtigkeit. Die Öffentliche Meinung wird für die höchste moralische Instanz gehalten. Ob mit gutem Grunde? Halten wir an dem Gleichnisse des Gerichtshofes fest, so möge zunächst außer Zweifel bleiben, daß der Richter den guten Willen habe, richtig und gerecht zu urteilen. Will man untersuchen, ob er es vermöge, so muß man die Tatfrage und die Rechtsfrage unterscheiden. Zuerst und vor allem kommt die Tatfrage in Betracht. Der Richter muß die Wahrheit wissen. Dann aber die Rechtsfrage: das moralisch Richtige.

Wir dürfen den Richter, der als die Öffentliche Meinung urteilt, schlechtweg als das Publikum bezeichnen. Setzen wir voraus, das Publikum wolle die Wahrheit wissen. Es ist angewiesen auf Berichte. Es empfängt die Berichte über Geschehenes, Geschehendes, Gewolltes, Gedachtes am regelmäßigsten, raschesten und ausführlichsten durch die Zeitungen. Begierig greifen die Leser nach den Zeitungen, um das Neueste zu erfahren, zumal in aufgeregten Zeiten, wenn die Spannung groß ist, werden die Zeitungen „verschlungen“. Die Zeitungen bringen viele Nachrichten übereinstimmend: sie geben einfach wieder, was ihnen berichtet wird durch Telegraphen-Agenturen, durch besondere Berichterstatter, ge-

[1] „Das Urteil der ganzen Welt ist ein sicheres Urteil.“

legentliche Korrespondenten usw. In vielen Fällen liegen die Tatsachen offen und unzweifelhaft vor. Aber schon die Art, wie eine Tatsache mitgeteilt wird, kann ihr eine freundliche und feindliche Farbe geben: der Zusammenhang, in den sie gestellt, die Verbindung, worin sie mit anderen minder gewissen Tatsachen gebracht wird. An solchen ist niemals ein Mangel. Ob sie als solche gekennzeichnet und von den sicheren Tatsachen scharf unterschieden werden, bedeutet ein wichtiges Merkmal der Berichterstattung. Hier wie überall wirkt unbewußte oder doch minder bewußte Parteilichkeit und bestimmte Absicht dahin, diesen Unterschied zu verwischen oder stärker hervorzuheben. Fahrlässigkeit geht in Bosheit über, ja ist oft selber schon Bosheit. Schlimmer ist es noch, wenn die Ungewißheit einer Nachricht mit der Unwahrscheinlichkeit ihres Inhaltes sich begegnet und sie gleichwohl als eine wenigstens mittelmäßig beglaubigte, ja als sicher und zuverlässig mitgeteilt wird. Endlich wird sogar mit Nachrichten so verfahren, die den Stempel der Falschheit an der Stirn tragen, bei denen auch leicht zu erkennen ist, daß sie absichtlich, trotz ihrer Unglaubwürdigkeit zu irgendwelchem Zwecke verbreitet wurden. Dies kann so weit gehen, daß offenbare Unwahrheiten berichtet und in den Zeitungen gedruckt werden, ohne daß ihnen auch nur ein Wort des Zweifels beigefügt wird, und diese Unwahrheiten sind vielleicht bewußte Lügen, „aus der Luft gegriffen", um irgendwelchen Interessen, privaten oder öffentlichen, zu dienen. Endlich kann die Zeitung selber, in eigenem oder in fremdem Interesse, solche Lügen in die Welt setzen und als wahrscheinlich, als aus guter Quelle stammend, von gewöhnlich wohlunterrichteter Seite herrührend oder geradeswegs als Tatsachen hinstellen. Dies ist wohl der seltenere, aber keineswegs ein sehr seltener Fall, wenn auch die Form der Mitteilung oft den Wissenden, Eingeweihten die Nichtigkeit erkennen läßt, so daß sie offenbar nur auf die Unwissenheit und Urteilslosigkeit der großen Menge berechnet ist. Am häufigsten stecken politische Interessen, die aber oft mit finanziellen zusammenfallen, hinter solchen Lügen: Interessen einer Partei oder einer Regierung, einheimische oder ausländische. Und die Lügen sind oft gegen eine andere Partei, eine andere Regierung, ein anderes Land und Volk gerichtet, oder auch gegen einzelne hervorragend im öffentlichen Leben stehende Persönlichkeiten. Ihre Bestrebung ist, solche Gruppen oder Einzelne und ihre „Sache", ihre Bestrebungen und Ideen in minder günstigem Lichte erscheinen zu

lassen: das geht so weit, daß die Lüge oft zur Verleumdung wird, eine böswillige Erfindung, deren Absicht ist, den oder die Betroffenen als das zu brandmarken, was der oder die Erfinder offenbar sind, als moralisch nichtswürdig. Denn keine Nichtswürdigkeit kann die Nichtswürdigkeit des Verleumders übertreffen. Die berüchtigte Regel aber: „Verleumde frech und frecher, immer bleibt etwas davon hängen" wird gern befolgt und ist schon in förmlichen „Feldzügen" der Verleumdung befolgt worden. Aber die gewöhnlichen Methoden wenden etwas feinere Mittel an als direkte Verleumdung, auch wenn die Absicht die gleiche ist, nämlich ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Unwahrheit des Berichteten bei den Lesern der Zeitung die Vorstellung zu erregen, daß die Personen A und B, oder daß eine andere Partei oder ein anderes Volk der schwersten Missetaten schuldig sei oder, daß ihnen wenigstens solche Missetaten zuzutrauen sind. Geheimnisvolle Andeutungen sind oft wirkungsvoller als direkte Anschuldigungen. Und sie sind sicherer vor dem Staatsanwalt. Dieser und die Gerichte vermögen ohnehin nichts, wenn Verleumdungen vorliegen, die gegen Ideen, gegen ganze Stände, gegen Nationen gerichtet sind. — Ebenso aber, wie Nachrichten gefärbt und erlogen werden, um anderen zu schaden, werden sie auch gefärbt und erfunden, um anderen zu nützen, ihnen zu gefallen und zu schmeicheln. Dies kann im guten Glauben, aus redlicher Überzeugung, kann aber auch in eigennütziger Absicht, ohne Überzeugung, ja, gegen diese geschehen. Das politische Leben, der Partei- und Interessenkampf verführen stark zu dieser Absichtlichkeit und Unwahrhaftigkeit. Der leichteste und gangbarste Weg zu allen Zielen dieser Art ist die Übertreibung, erstens des Inhaltes, zweitens der Bedeutung einer Nachricht. Hier spricht nun das Interesse des Zeitungsgeschäftes mit, das im Wettbewerb mit anderen neue frappante, sensationelle Nachrichten dem begierigen, urteilslosen Publikum vorzuführen beflissen ist. Überschriften in ungeheuren Lettern, in England und Amerika die sogenannten p o s t e r s, die in noch größeren den Inhalt der Nachrichten andeuten, lenken die Aufmerksamkeit, Spannungen, Emotionen auf wahre und falsche, richtige und übertriebene Neuigkeiten. Hinter oder neben den Privatinteressen der Zeitungsunternehmungen wirken überdies mannigfache andere, zumeist kommerzielle und industrielle Privatinteressen, die sich der Zeitungen bemächtigen; insbesondere die finanziellen, die der Spekulation, der Börsen und die der Inserenten, von deren Gunst das

Zeitungsgeschäft in der Regel abhängig ist. Wie weit in dieser Hinsicht die Korruption der Presse schon gegangen ist und weiter geht, darüber erfährt das Publikum nur gelegentlich, was etwa Gerichts- und Parlamentsverhandlungen enthüllen: die Presse selbst hat allzusehr das Interesse, es zu verbergen. Gewiß scheint es, daß das Maß, worin die Zeitungen, und die Art und Weise, wie sie oder wie insbesondere ihre Handelsredaktionen der Bestechung zugänglich sind, in verschiedenen Ländern sehr verschieden sind. Wenn wir auf die Literatur über den Gegenstand achten, so scheint das Übel am ärgsten in Frankreich und in den Vereinigten Staaten verbreitet zu sein, dort mehr in Gestalt des heimlichen Einflusses, hier mehr der ganz offenen Beherrschung der Presse. In allen Ländern tritt gelegentlich die eine wie die andere zutage. Die Presse hat keinen guten Ruf. Ihre Praxis hat längst die sprichwörtliche Rede hervorgerufen: „gelogen wie gedruckt", die nur ergänzt wurde durch die andere: „gelogen wie telegraphiert". Was das Nachrichtenwesen betrifft, so schadet seiner Wahrheit ebensosehr wie die Fremdkörper der Absicht die Hast der Produktion, die Unmöglichkeit auch für gewissenhafte Redakteure, die Zuverlässigkeit der Nachrichten, ihre Genauigkeit, ihre Bedeutung zu prüfen und sie nach ihrem wirklichen Werte zu schätzen. Man wird wenigstens für sehr viele Fälle feststellen dürfen, daß das Publikum, um richten zu können, nicht in genügender Weise unterrichtet wird; daß es noch viel weniger als ein erfahrener Zeitungsmann in der Lage ist, zu unterscheiden und zu untersuchen; daß es vielfach mit schlechten Zeugnissen unabsichtlich und absichtlich getäuscht wird; daß es überdies leichtgläubig und gedankenlos die ihm vorgesetzten Nachrichten in sich aufzunehmen pflegt. Wenn also das Publikum Richter sein soll, so ist es nicht nur ein Richter, der außerstande ist, eine sachgemäße Untersuchung anzustellen, sondern sehr oft ein Richter, der auf Gerüchte, auf unbewiesene Anklagen hin ein Urteil zu fällen sich berufen hält. — Der Richter muß aber auch wissen, was rechtens ist, das Publikum als moralischer Richter, was sittlich gut, was verwerflich, was erlaubt, was bedingt, was unbedingt verboten ist. In manchen Fällen versteht sich dies von selbst. Wie die Tatsache zuweilen klar vor Augen liegt, so das Urteil. Besonders das verneinende. Ein allgemein menschliches Bewußtsein spricht sich darin aus, wenigstens das Zeitbewußtsein, der Zeitgeist. Um so schlimmer für den oder die Betroffenen, wenn dies Urteil auf Grund unrichtig oder

auch nur ungenau dargestellter Tatsachen ausgesprochen wird. Aber eine solche Eindeutigkeit und Sicherheit des Urteils ist ohnehin selten. Der Sinn der Gerechtigkeit will vor allen Dingen die Umstände kennen, die Beweggründe wissen, die zu einer Tat oder Handlungsweise geführt haben; erschwerende oder mildernde Umstände, belastende oder entschuldigende Beweggründe. Auch nach strengen moralischen Grundsätzen, und wenn diese durchaus feststehen, muß danach das Urteil sehr verschieden ausfallen. Im allgemeinen aber sind die Grundsätze selber verschieden, nach verschiedenen Weltanschauungen; je nachdem Sitte und positive Religion bestimmend auf das Urteil einwirken, oder wissenschaftliche Regeln angewandt, Maßstäbe der Zweckmäßigkeit angelegt werden, philosophische Erkenntnis das Urteil bestimmt. Die Bußpraxis der römisch-katholischen Kirche hat bekanntlich ein großes System der Kasuistik ausgebildet, um darauf abzuwägen, wie schwer oder leicht eine unerlaubte Handlung als „Sünde" zu bewerten sei. Innerhalb dieser Theorie und Praxis hat sich ungeachtet der Felsennatur, die jene Kirche auszeichnet, aus und neben der älteren strengen Moral eine laxe Moral entwickelt, die in der Untersuchung der Fälle viel weiter geht und dadurch dem christlichen Grundgedanken, der etwa in dem Spruche zutage tritt: „Wer unter euch sich frei von Sünde fühlt usw." viel näher kommt, bis in jene gefährliche Nähe, wodurch die Geltung des sittlichen Urteils überhaupt in Frage gestellt wird. Daher der heftige Widerstand gegen den Probabilismus der Jesuiten; auf der anderen Seite aber auch der Ausspruch eines so weisen Mannes wie Goethe: „Verdammen wir die Jesuiten, so gilt es doch in unseren Sitten." Ohne Zweifel hätte ein einmütiges sittliches Urteil innerhalb unseres heutigen verworrenen und zerrissenen gesellschaftlichen Lebens eine Kraft und einen Wert, die nur mit der Kraft und dem Werte vergleichbar wären, wodurch bisher die Religionen als Geistesherrschaften sich behauptet haben. Ja, wenn ein solches Urteil in den Tiefen einer Philosophie verankert würde, die zugleich von starker Überzeugung des Gedankens und von aller Werbekraft des Gemütes umfaßt wäre, so würde die Ausbreitung dieser Philosophie der Propaganda einer Religion ähnlich werden und wirken. Es wäre eine Religion des Heiligen Geistes, ein Kultus des Wahren, Guten und Schönen, — die natürliche Religion der geistigen Arbeiter, der frei und wissenschaftlich Philosophierende. Wieviel Heil könnte daraus entstehen, wenn sie als ein tägliches Brot dem Volke

dargeboten würde, wenn der Geist des Wahren, Guten und Schönen durch alles hindurchleuchtete, was die Schriftsteller schreiben, besonders durch ihre Urteile über den sittlichen Wert dessen, was geschieht und was geschehen ist, wenn viele reine Seelen, die auf den Höhen der Bildung stehen, das Wort verkündeten und wenn die unreinen nicht wagten, diesen Sinn und Geist zu verletzen, aus Furcht vor der Verachtung, die ihnen zuteil würde. Es würde eine ethische Öffentliche Meinung sich ergeben, die zu allererst sich angelegen sein ließe, die Wahrheit zu erkennen und in jedem angegebenen Falle zu erfahren, um alsdann nach Grundsätzen, tiefliegenden und bewährten Grundsätzen, zu urteilen. Es wäre töricht, die Verwirklichung einer solchen Idee zu erwarten, oder zu wähnen, daß man durch Gesetzgebung oder durch Predigten sie bewirken könne. Aber die Bezeichnung eines Zieles ist immer notwendig, um einem vernünftigen Streben die Richtung zu weisen. Wenn man nicht ein Ideal der Öffentlichen Meinung im Herzen trägt, so wird jede Bemühung, die wirkliche Öffentliche Meinung zu erziehen, verloren sein. Der redliche und gebildete Schriftsteller, möge er in Büchern, in Monats-, in Wochenschriften oder in Tageszeitungen seine Gedanken ausbreiten, setzt sich ein solches Ziel und glaubt an die Würde seines Berufes. Oft wird er es aus den Augen verlieren, wenn er sieht und empfindet, wie es „in der Praxis“ hergeht, im verworrenen Gewühl eines täglichen Lebens, das durch Interessen und Rücksichten, ja manchmal durch Niedertracht, Bestechung, Lüge gelenkt wird. Wo das Geschäft herrscht, geht der Beruf und seine Würde zugrunde. Mancher, der daran glaubte, verzweifelt und verzichtet, oder wirft sich Bestrebungen in die Arme, die darin beruhen, daß man hofft, mit herkulischer Gewalt den Augias-Stall des „Kapitalismus“ zu reinigen; an die Stelle des Ideals tritt die Illusion. Dagegen muß die Carlylesche Losung „Arbeiten und nicht verzweifeln“ Trost und Ermutigung jedes echten Idealisten sein. Es gibt viele Mittel, durch die man an einer Reform der Presse und damit an besserer Erziehung der Öffentlichen Meinung arbeiten kann. Auch Mittel der Gesetzgebung dürfen nicht gescheut werden, wenn man ihrem fortschreitenden Verfall, ihrer Verlumpung entgegenwirken will. Aber es gibt auch rein geistige Mittel, unter denen das erste die Hebung des Geistes und des Standes der Schriftsteller ist. Und diese Hebung kann ihm nicht von außen zuteil werden, sie muß von innen her, aus der eigenen Erkenntnis, dem eigenen Willen der Berufsgenossen erfolgen.

Aus der eigenen Erkenntnis: viele haben diese Erkenntnis, aber es genügt, wenn wenige sie haben und beflissen sind, sie zu vertiefen und zu verbreiten; sie werden berufen sein, die Führer und Propheten des Standes zu werden. Aus dem eigenen Willen: der kraftvollste Wille entspringt aus dem Unwillen, aus der Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen, auch wenn deren Übel mehr gefühlt als erkannt werden. Aber die Erkenntnis richtet den Willen, mäßigt und schärft ihn zugleich; vor allem, sie befestigt ihn. Und nur der feste Wille ist ein wirklicher, ein vernünftiger, ein wahrhaft menschlicher Wille. Alle unsere Bestrebungen verrotten, wenn ihnen nicht immer die frische Luft eines edleren Menschentums, der Humanität, zugeführt wird. Wer sich dazu bekennt, erhebt seine Seele. Die geistigen Arbeiter, welche sich dazu bekennen, sollten sich vereinigen, um die Hebung ihres Standes zu fördern, namentlich im Sinne der besseren geistig-sittlichen Ausbildung der Journalisten. Die äußeren Einrichtungen zu diesem Behuf tun es freilich nicht allein. Dafür werden schon manche Geldmittel verwandt. Für U. S. A. konstatiert der Soziologe E. A. Roß (Wisconsin), es seien mehr als vierzig Schulen und Kurse für Journalisten innerhalb der letzten fünfzehn Jahre entstanden, und *„the clandestine prostitution of the newspaper to the business interests has never been so general“*[1] (*International Ethical Review*, April 1920). Es handelt sich, wie überall im Erziehungswesen, darum, den Menschen nicht abzurichten — wie einen Hund oder einen Bären —, sondern ihn zu bilden, zu gestalten, zu veredeln, ihm das Bewußtsein und Gefühl seiner Ehre zu geben. Wie sich organisierte und klassenbewußte Arbeiter weigern, Streikbrecherarbeit zu tun, wenn auch noch so hohe Bezahlung dafür geboten wird, so wird ein Journalist, der auf die Ehre seines Standes hält, mit sittlicher Entrüstung die Zumutung von sich weisen, etwas zu schreiben, wovon er weiß oder doch fühlt, daß es unwahr, daß es niedrig und unsauber ist, weil es Privatinteressen begünstigt, die dem Gemeinwohl entgegen sind oder hinter der heuchlerischen Maske eines allgemeinen Interesses sich verstecken. Solche Weigerung, sich zu prostituieren, kommt sicherlich auch heute vor. Aber viele, ja die meisten, sind als einzelne zu schwach — wie jeder von uns es allzuoft ist —, ihrem Gewissen gemäß zu handeln, sich selber treu zu blei-

[1] „Die heimliche Preisgabe der Zeitung an die Geschäfts-Interessen ist niemals so allgemein gewesen."

ben. Das durch Organisation und durch höhere Bildung gesteigerte Selbstbewußtsein — die Standesehre — müssen es erleichtern: eine äußere Lebenslage, die über gemeine Versuchungen hinweghebt, gehört zu den Bedingungen ihrer Erhaltung. — Die geistigen Arbeiter sind zur Führerschaft im sozialen Leben berufen. Sie können sich nicht besser bestätigen, als dadurch, daß sie die Öffentliche Meinung pflegen und veredeln. Es wurde (S. 82) von den festen Bestandteilen der Öffentlichen Meinung gesprochen, die zu erhalten eine Aufgabe der humanen Ethik ist. Es ließe sich leicht ein Katalog von solchen festgewurzelten Urteilen anfertigen, gegen die sich heute kaum ein so entschlossener Feind der Neuzeit findet, daß er sie wieder vertilgen möchte. Diese Urteile und Messungen sind die Früchte von Lehren, die von den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts ausgesät und von dem Schwarm ihrer Jünger, die als Schriftsteller und Lehrer des Volkes, zum Teil auch in geistlichem Gewande, sich betätigten, verbreitet wurden. Die späteren Denker haben manche dieser Urteile berichtigt, aber keins vernichtet; auch die Umwertung aller Werte reicht an sie nicht heran. Es sind Werte, die es gilt, zu hegen und zu vermehren. Zu dieser Wertung gehört auch die Bedeutung, die der Richterstand und der Lehrerstand — gegenüber Krieger- und Priesterstand — gewonnen haben: die Überzeugung, daß der normale Richter unbestechlich, der normale Lehrer fähig ist, die Jugend zu bilden. Der Schriftsteller sollte Lehrer und Richter zugleich sein: ihnen allen wie den Künstlern gilt das Wort:

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie!“

DAS PROBLEM DER FORM

VON
KARL THEODOR BLUTH

Von allen denkbaren Gegenständen einer geisteswissenschaftlichen Untersuchung scheinen diejenigen, welche dem Begriff der Kunst zugehören, am eigenwilligsten einer rationalen Betrachtungsweise zu widerstreben. Denn von allen Bestimmungen, welche rationalisierend über Kunst ausgesagt werden, scheint keine allgemeiner gewußt, keine freiwilliger und unbedenklicher zugestanden zu werden als eben diese, daß Kunst ihrem Wesen nach der irrationalen Sphäre des Menschen angehört. Kunst und Denken schließen grundsätzlich einander aus. Es dokumentiert sich hier jener klassische Gegensatz, wie man meint, von Fühlen und Denken. Wissenschaft von der Kunst wäre also in sich ein Widerspruch und folglich ernsthaft nicht möglich. — Indessen sind die Begriffe einer derartigen Orientierung von unzulänglicher Primitivität. Und bereits Kant, welcher in seinen klassischen Formulierungen das ästhetische Urteil als ein subjektiv inspiriertes von dem rationalen absonderte, als ein Urteil, welches gemäß seines subjektiven Ursprunges niemals objektiv im Sinne eines allgemeingültigen sein könne, wiederholte lediglich die Spruchweisheit von den gustibus, de quibus non disputandum.

Das entscheidende Moment aber ist dasjenige, ob man den Begriff des Rationalen ableitet von ratio als Verstand oder von ratio als Vernunft. Bekanntlich wurden diese beiden Erkennungsbegriffe in der antiken Philosophie überhaupt nicht, in der modernen aber nur unvollkommen voneinander differenziert. Versteht man unter rational soviel wie verstandesmäßig, analytisch ableitend und logisierend, so ist klar, daß man mit einer derartigen Einstellung in der Tat dem Wesen der Kunst wenig abgewinnen wird. Denn Kunst wird mit dem Verstande weder gemacht noch verstanden. Liegt aber im Be-

griff des Rationalen lediglich die formale Bestimmung einer synthetischen Einheit, welche einzelne Teile zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließt, mögen sie nun konkrete und sinnliche Gegebenheiten sein oder gedankliche und abstrakte, so hat der Begriff des Rationalen auch auf künstlerische Gegenstände seine Anwendung, ohne daß diese Gegenstände bewußt und logisch von einem Verstande „konstruiert", oder auch nur von einem analysierenden Verstande apperzipiert wären. Ebenso wie die Formen des organischen Lebens in ihren anatomischen Gegebenheiten, sind sie nicht rational, weil sie verstandesmäßig analysierbar sind, sondern sie sind verstandesmäßig analysierbar wegen ihres rationalen, in sich einheitlichen und sinnvollen Charakters. So führt uns die Klärung dieser Gedanken in die erkenntnistheoretische Problematik der Wissenschaft ebenso, wie unmittelbar in diejenige der schaffenden Kunst. Was in der einen Sphäre synthetisch entsteht, erschließt sich in der anderen analytisch. Es hängen beide Probleme miteinander zusammen, sind sogar miteinander identisch. Denn es geht beidemal um die Kunst in ihrem objektiven, d. h. allgemeingültigen Charakter. Um die Objektivität ihres Seinscharakters und folglich, in der zweiten, wissenschaftstheoretischen Formulierung, um die Objektivität, d. h. um die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnis.

Dieser Begriff der Allgemeingültigkeit, welcher als Kriterium nicht subjektiver, sondern wissenschaftlich gesicherter Urteile seit der Kantischen Philosophie sehr populär geworden ist — er sondert wieder in einer modernen Formulierung die Platonische Doxa von der Platonischen Episteme —, wurde bekanntlich in der Entwicklung, welche der Kritizismus im Laufe des vorigen Jahrhunderts genommen hat, psychologistisch abgewandelt und in außerordentlich charakteristischer Weise mißdeutet. Er besagt in seinem ursprünglichen Gedanken nicht dieses, daß gewisse Urteile deswegen allgemein gelten, weil sie von jedermann anerkannt würden, nicht sind sie verbindlich aus einem consensu gentium, sondern: sie werden allgemein anerkannt, weil sie sich in ihrer Gültigkeit herleiten und erweisen lassen aus der Gültigkeit eines allgemeineren, sich als Prinzip auswirkenden Gesetzes. Allgemeines Gelten also in der psychologischen Sphäre — der consensus gentium — ist nicht Grund, sondern Folge! Urteile sind nicht wissenschaftlich, weil sie jedermann anerkennt, sondern sie werden allgemein anerkannt, weil sie sich herleiten aus einer überindividuellen Gesetzlichkeit, welche für den

Erkennenden ebenso verbindlich ist, wie für die Erkenntnis. Das gleiche aber gilt in der ästhetischen Sphäre! Nicht deswegen ist ein Bildnis schön oder häßlich, weil es ein Einzelner oder eine beliebige Mehrzahl in seiner Schönheit empfindet, sondern wir empfinden es als schön, weil es in sich diejenigen gesetzmäßigen Zusammenhänge verwirklicht, welche das Phänomen seiner Schönheit konstituieren. Und nur dann ist ein Urteil, welches die Schönheit eines Bildes aussagt, in seiner Gültigkeit unantastbar, wenn es im Objekte die Realisierung dieser gesetzmäßigen Zusammenhänge nachzuweisen vermag. Eine Ästhetik, welche sich auf das Erlebnis der Beschauer oder beliebiger Versuchspersonen beruft, wenn sie über Schönheit oder Nichtschönheit, Wert oder Unwert eines Kunstwerkes etwas feststellen will, verfährt nicht in einem exakten und allgemeingültigen Sinne. Und doch ist praktisch noch die konventionell einführende Wissenschaft von den schönen Dingen, Kunst- und Literaturgeschichte, an empirisch auswählenden und empirisch abgeleiteten Werturteilen orientiert. Gegenstand einer Untersuchung wird ein Werk nicht, weil es wertig wäre, sondern weil es empirisch erfolgreich gewesen ist. Es wird eingeschätzt nach den subjektiven Gefühlen des zufälligen Betrachters; nicht aber nach der Formgesetzlichkeit seines inneren Kosmos. Ist nun das menschliche Ausmaß des Beurteilers beträchtlich, hat er sensiblere Qualität, seelisch einen sublimierteren Organismus, so vermag er Menschliches näher zu bringen und seelisch Differenzierteres zu interpretieren; nie aber erfaßt er — wenn auch gefühlsmäßig — ein in sich geschlossenes Kunstwerk in seiner eisernen Notwendigkeit; immer verweilt er in der Sphäre, der allzu vergänglichen, einer willkürlichen und ewig umgewerteten Empirie.

Indessen fehlt es in der Gegenwart nicht an bedeutsamen und fast einschneidenden Versuchen, die Geisteswissenschaften im Sinne einer exakteren Wissenschaft der Subjektivität willkürlicher Wertungen grundsätzlich zu entziehen. So etwa gewann in der Kunstgeschichte Wölfflin die Sphäre einer wissenschaftlicheren Objektivität, indem er in seinen Betrachtungen die Objekte seiner Forschung auf die Verbindlichkeit übergeordneter Formbegriffe bezog. Und ähnlich bedeutsam ist ein Versuch gelehrter Interpretation in der deutschen Literaturgeschichte, in welchem es gelang, Formeigentümlichkeiten in den Werken von Goethe, Hölderlin oder Kleist als notwendig und in ihrer sinnvollen Bedeutung aufzuweisen, indem der Forscher auf

die erschauten Wesenheiten des „Klassischen und Romantischen" sie hatte beziehen können. (Strich: Klassik und Romantik.) Hier ist der wissenschaftlich einzig gangbare Weg! Und einzig von der methodologischen Klärung der entscheidenden Grundbegriffe wird es abhängen, ob künftig die Kunst- und Literaturwissenschaften zu einer wissenschaftlich exakteren Bedeutung werden gelangen können. Das hier entscheidende Problem aber ist dasjenige des Stilbegriffes in der allgemeinsten Bedeutung. Sind nämlich die kategorialen Stilbegriffe bei Wölfflin wesentlich historische Begriffe, indem die Realisierung etwa des romanischen Formprinzips an ein ganz bestimmtes Zeitalter als gebunden erscheint, mit welchem Zeitalter es sich selbst abwandelt und in seiner Geltung erlischt, so sind in jenen literarhistorischen Untersuchungen von Strich die Begriffe des Klassischen und Romantischen wesentlich allgemeiner. Sie besagen nicht nur gesetzliche Formeigentümlichkeiten von Werken, welche einmalig fixiert wären im Zeitalter um die Wende des 18. Jahrhunderts. Sie beabsichtigen auch dies. Aber darüber hinaus empfindet der Autor das Klassische und Romantische als Struktureigentümlichkeit allgemein menschlichen Charakters, die nicht an diese bestimmte von ihm interpretierte Zeit gebunden ist, sondern auftritt und sich findet in allen Völkern und zeitlichen Gegebenheiten überhaupt. Diese Begriffe sind nicht mehr historische Grundbegriffe im eigentlichen Sinne, sondern bereits von einer überzeitlichen, kategorialen Bedeutung.

Nirgends aber wird eine Auseinandersetzung über formale Probleme — und ein solches Problem bedeutet dasjenige des Stils im allereminentesten Sinne — an sich fragwürdiger erscheinen als in einer Zeit, deren Essenz gleichsam ist, ihren Stil aus dem Widerspruch gegen alle Formgesetzlichkeit überindividueller Intentionen zu gewinnen. Das Charakteristikum unserer Kunst und unseres gegenwärtigen Schrifttums ist, bis in den Solipsismus hinein gesteigert, eine fast als programmatisch aufgefaßte Subjektivität. Dieser Widerspruch gegen die Wertbetonung eines Objektiven ergab sich aus dem Widerspruch gegen die Verbindlichkeit formaler Gesetze. Und somit erweist sich eine stilbegriffliche Betrachtung als problematisch, wenn sie versucht, ein Zeitalter einzufangen, welches gemäß seinen Ursprüngen den Geltungsansprüchen eines rationalistisch Formalen mit Grundsätzlichkeit widerstreitet. Und wenn hiergegen dargetan wird, daß gerade die Produktion unserer gegen-

wärtigen Zeit durch eine Mehrzahl oder fast eine Vielheit von Stilen imponiere, wodurch ganz im Gegenteil der Stilbegriff erst heute zu seiner dominierenden Bedeutung gekommen sein soll, so ist eben diese Vielheit der Stilarten gegen den üblichen Gebrauch des Wortes ein entscheidender Einwand. Es gibt keine willkürliche Mehrheit von Stilen in einer Zeit. Sondern jene Formgebungen, welche den eigenen und „eigenartigen" Stil dieses oder jenes Autors bezeichnen, entpuppen sich vielfach als methodisch zu verwirklichende Willkür vereinzelter und ziemlich unwesentlicher Individuen: Umstellungen und Kürzungen einer verstümmelnden Art, wie sie bereits von Schopenhauer als widersinnig und formwidrig auf den Index gesetzt worden sind. Stil ist nicht ohne weiteres Machart, Unart nicht Eigenart. Es muß gesagt werden, daß in den Werken verbreiteter Schriftsteller als eigenartig lediglich die Sinnwidrigkeit ihrer Stilgebung imponiert! Hier aber wird wieder sehr deutlich, was den Stil in seiner wesenhaften Bedeutung konstituiert: nämlich sein rationaler Charakter! Ein stilloser Satz ist sinnlos. Ein stilloser Satz widerspricht in seinen formalen Elementen immer sich selbst! Denn auch die inhaltlichen Daten einer kunstgesetzten Einheit sind in stilistischer Hinsicht formal zu denkende Elemente. Und stillos ist folglich auch eine Satzbildung, welche dem formalen Charakter seiner Inhalte widerspricht. Aber auf der Inkongruenz von Darstellung und Inhalt scheint gerade vielfach die „Eigenartigkeit" dieser oder jener Stilgebung zeitgenössisch repräsentativerer Autoren zu beruhen. Wenn etwa in den Schilderungen bürgerlicher und sehr empirischer Begebenheiten jeweils die Wortwurzel an sich und ohne den konkretisierenden Artikel verwendet wird. Oder wenn sich die Realität eines bewußt und konsequent atheistischen Sozialismus einbettet in die Formgebung eines religiösen und mystischen Reimes. Oder wenn Christus gesehen wird als Athlet. Oder wenn Ruchlosigkeiten sich einfügen in den gereinigten Formen einer Pindarschen Hymne. Fast als unerträglich erschien unserer zeitgenössischen Lyrik die verpflichtende Notwendigkeit einer in sich geschlossenen Form. Das Schema wurde gesprengt, die Strophe, als ein einheitliches Gefälle, zerstückelt. Bis in die grauenhafteste Konsequenz hinein erfüllte sich in diesen Gebilden jener Stil der Dekadenze, welchen einst Bourget anläßlich eines Aufsatzes über Baudelaire als unabwendbar charakterisierte: Leblosigkeit des Ganzen und vereinzeltes Leben,

zerstückt und isoliert bis in die Winzigkeit hinein der isolierten und völlig zusammenhanglos nebeneinander bestehenden Atome!

Dieses Zeitalter, von welchem wir sprechen, ist mit Notwendigkeit stillos: denn es ist gemäß seinem leitenden Gedanken irrational. Sein Ausgang war eine entscheidende Revolution! Waren die psychisch rationalen Funktionen im seelischen Kosmos der voraufgehenden Jahrhunderte in der Herrschaft, so lebten die irrationalen ganz notwendig im Zustande einer Entrechtung; „verdrängt“ und versklavt; unter den schlechteren Lebensbedingungen minderwertig oder verkümmert. Im 19. Jahrhundert — schon längst, aber unmerklich erstarkt — brachen sich diese psychischen Kräfte emportreibend einen Weg ins Bewußte, wurden bei Schopenhauer formuliert und gegenüber den rationalen Funktionen als gleichwertig empfunden, vielleicht aber schon als überwertig, somit jedenfalls endgültig sanktioniert. Diese neuen und revolutionären Kräfte bezeichnet Schopenhauer als Willen. Und nichts kann deutlicher den eminenten Unterschied der Lebensanschauungen dieser neuen Philosophie charakterisieren, im Gegensatz zu der rational gerichteten alten, als die prinzipiell abgewandelte Bedeutung des Willensbegriffes. Bei Fichte ist der Wille ratio, ziel- und formsetzende Ethik, Gewähr der Einheit des moralischen und intellektuellwissenschaftlichen Organon; bei Schopenhauer ist der Wille phänomenologisch ein wesentlich Anderes; jene vorkosmische Triebhaftigkeit nämlich, welche — wie Schopenhauer selbst meinte — (wenigstens in der Musik) die verbindlichen Kausalzusammenhänge des formorientierten Bewußtseins mit Grundsätzlichkeit auseinanderreißt, um gemäß der eigenen Wesenheit als ein An-sich-Seiendes und Unverformtes, paradox gesagt, „in die Erscheinung“ zu treten. Dieser Wille war Triebhaftigkeit, war sexus. Dieser aber geistig und ethisch ein formfeindliches Element. War Chaos gegenüber dem Kosmos; zerstörerisch und antimoralisch, weil formzerreißend; intelligenzlos, weil blind! Er war der Unwert, wie nicht anders hätte geurteilt werden dürfen aus den Grundsätzen einer philosophischen und folglich rationalen Erwägung, und Schopenhauer, als Denker, war in der Wertung dieses neu entdeckten Lebens mit aller Konsequenz und Notwendigkeit Pessimist. Denn diese neuen Kräfte zersprengten mit rapider Geschwindigkeit, was als formale Bezogenheit sich ineinanderschloß. Dieses neue Leben vernichtete in der Kunst die Moral, und zwar

lange bevor die normativen Satzungen des Bürgerlichen und Soziologischen problematisch geworden sind.

Nachdem aber nun die rational orientierte Form zersprengt war, konnte, wenigstens in der Theorie, die Kunst doch einer Form überhaupt nicht entraten. Man sprach, im Gegensatz zu jener gedanklich orientierten, von einer Form irrationalen Charakters, wenn man etwa gegenüber einer strengen und klassisch empfundenen Formgebung eine aufgelockertere als romantisch hat aufstellen wollen. Aber diese „romantische Form" war bereits tendenziöse Nichtform, weshalb man auch lieber von der romantischen „Formlosigkeit" gesprochen hat. Gerade jenes Moment, überkommene Formgegebenheiten bewußt auflösen und paralysieren zu wollen, als eine fast kämpferisch orientierte Negation des ausrechenbaren und klassischen Formideals ist für die Romantik — welche sich etwa mit Novalis und seinem Ofterdingen einem Goethe gegenüber antithetisch orientierte — so überaus charakteristisch. Hier also war die Form ersichtlich nicht mehr selbstverständlich, sondern bereits problematisch. Aber noch mehr revolutionierend und formenzertrümmernd war sie in jenem Zeitalter, welches nun auch gegen die gefühlsmäßigen Formgebungen sich empörte, wenn es, wie der Impressionismus auf allen Gebieten, kein Element als formgebend anerkannte, außer der sinnlich apperzipierbaren Materie. Der Landschafter malte seine sensualistischen Farben: vor einer konkreten Landschaft seinen rein visuellen Eindruck; Verstand und Gefühl waren, wenigstens programmäßig, an der Formgebung seiner Bilder nicht mehr beteiligt. Aus der Lyrik verschwanden weitgehend alle sich auf Gefühlsdaten beziehenden Worte. Was nicht mehr in den Sinnen [das war die weitere Etappe], war folglich auch nicht mehr in den Sätzen. Man konnte — paradox gesagt — Maler sein, ohne über einen Verstand zu verfügen und ohne von irgendwelchen gefühlsmäßigen Erlebnissen überhaupt noch zu wissen. Kunst war dementsprechend nicht mehr repräsentativ für die höheren und im eigentlichen Sinne persönlicheren Werte. Man suchte unter den Künstlern mehr die Begabung als die Persönlichkeit, die nun von der Kunst abgetrennt, als völlig gleichgültig angesehen wurde.

Aber auch in jener stofflichen und sensualistischen Kunstanschauung waren formale Gesichtspunkte und folglich ein Formbegriff nicht völlig zu entbehren. Hier wurde der Stoff selbst zum Träger des Schöpferischen, und die Form, als Betätigung des Schöpfe-

rischen, beruhte also in der Erzeugung des Stoffs. Die Maler waren in ihren formalen Werten gleichsam mit ihren Farben identisch; diese Farben waren Eigenfarben und für ihre jeweiligen Erfinder repräsentativ. Oder es deckte sich als Dichter der Autor mit seinen Vorstellungen. Wie er diese — bereits völlig zusammenhanglosen Vokabeln erfand, Vorstellung erzeugend um Vorstellung, das erschien als das Charakteristikum seiner Gestaltung. Hier also, namentlich in der Lyrik, bildete sich als Ersatz für den ursprünglichen Begriff eines eidetischen Formens ein Begriff des „Gestaltens" heraus, welcher, paradox gesagt, stofflich orientiert war, ungeistig und Merkmal eines künstlerischen Materialismus. Es gab — theoretisch — keinen Gedanken mehr in einem Gedicht, folglich als Form keine mehr verbindliche Syntax, es gab kein Gefühl mehr, folglich — theoretisch — kein gefühlsmäßiges Melos, es gab nur noch die Vorstellung, folglich als formales Prinzip nur die höchstmögliche Plastik und sinnliche Eindringlichkeit ihrer Formulierung. Darüber aber gab es nichts. Das „Ganze" war lediglich ein assoziatives und zufälliges Aneinander. — Man hat diese assoziativen Ablaufsreihen als das eigentlich Dichterische, weil Alogische, kennzeichnen wollen, charakterisierte diese „Form" als „wesentlich" und „irrational" und glaubte sie dadurch sanktioniert, daß man sie — wohl im Schopenhauerschen Sinne — als musikalisch bezeichnete. Indessen war das nichts anderes als ein gröbliches Mißverständnis der Musik! Assoziative Vorstellungsreihen, welche diese Theoretiker beim Anhören von Musik wahrzunehmen pflegen, sind nicht angehörte Musik, sondern lediglich immanentpsychische Bewußtseinsvorgänge dieser Theoretiker selbst. Jene hat ihr Leben in der Sinngebung rein klanglich determinierter Formen. Dieses Mißverständnis aber ist Ausdruck eines Psychologismus, jener Weltansicht also, welche den Ablauf einer subjektiven Erlebnisfolge apperzipiert, wo die Wahrnehmung objektiver und selbst mathematischer Geltungsgegebenheiten verlangt wird. Aus dem gleichen Grunde ist alle psychologistische Kunst autistisch: immer nur lebendig im Selbstgenuß der eigenen Emotionen, deswegen auch nur gegen „sich selbst" anzukämpfen verdammt, wenn sie, nicht nur gegen seelischen Unwert, sondern auch gegen „das Schöne" glaubt anrücken zu müssen. Denn „das Schöne" ist einer solchen, subjektiv orientierten Organisation notwendig ein Assoziatives, punktuell Vereinzeltes, also stofflich Gegebenes: Blumen, Rosen und Abendröten: Symbole

konventioneller und sehr kollektiver Gefühlserlebnisse, „schön", weniger im dichterischen als im subjektivistischen und orgiastischen Sinne. Dies alles wieder zu verneinen, stürzt sich autistisch-psychologistische Kunst aus der Selbstliebe in den Selbsthaß, sich mit assoziativ Häßlichem in gleichem und schließlich stärkerem Ausmaß durchtränkend, wie vorerst und ursprünglich mit dem assoziativ Schönen.

Indessen gibt es keinen diffizileren Begriff als denjenigen der Form! Dieser Terminus wurde in der Geschichte der Philosophie so vielfach abgewandelt, daß nichts vieldeutiger und mißverständlicher ist als eine theoretische Überlegung, welche auf einem so schwankenden und unsicheren Eckpfeiler gründet.

I. Begreift man den Formbegriff als gewonnen aus seiner Korrelation zu demjenigen des Stoffes, so beziehen sich „Form" und „Stoff" auf die Anschaulichkeit jener Dinge, welche aus einer gegebenen Masse mittels einer Form zweckmäßig gebildet sind, was etwa geschieht, wenn eine Münze geprägt wird. Der Formbegriff, welcher sich an diesem kennzeichnenden Bilde orientiert, ist der weitaus populärere und in der Philosophie seit Jahrhunderten dominierend. Hier ist die Masse gedacht als gestaltbares Prinzip, knetbar und ohne jegliche Resistenz. Die Form unterwirft sich ihrem Stoff restlos, ohne aber wegen seines völlig gestaltbaren Charakters gegen ihn ankämpfen zu müssen. Sie ist als Form einer Münze, ebenso gegeben, ebenso unlebendig wie der Stoff: ein Starres, Unabgewandeltes, Konventionelles. Lebendig ist einzig der Erzgießer, welcher mit Form und Stoff umgeht, ohne sich in ihnen zu verkörpern, d. h. als ein völlig ihnen transzendentes Prinzip! Das aber, was aus Form und Stoff in dieser Weise entsteht, ist wieder notwendig ein Totes und Lebloses: gekennzeichnet durch seinen lediglich dinghaften Charakter.

II. Ein zweiter, von diesem völlig unterschiedener Formbegriff leitet seinen Sinn her aus einem ganz andersartigen Bilde; und dieser Begriff ist der ethische: derjenige etwa der Fichteschen Philosophie. Hier ist sinngebend die Vorstellung des Bildhauers, welcher einem spröden und passiv widerstrebenden Marmor irgendwelche Formen aufzwingt. Auch hier ist der Stoff ein Totes: immerhin aber von einer gleichsam geminderteren Art des Unlebendigen, indem er wenigstens passiv dem formgebenden Bildner widerstrebt. Der aber

ist vollkommen spontan, eigenwillig und lebendig! Er ist Symbol einer Kraft, welche die Materie sich unterwirft, indem sie dagegen ankämpft. Die Materie wird vergewaltigt, durch die Formgebung aber über das bloß Dinghafte hinaus von symbolischer Bedeutung: für ein Lebendiges: wird Bildnis oder Gleichnis.

III. Aber es gibt einen Formbegriff von noch sublimierterer Bedeutung. Es ist der Formbegriff derjenigen Weltorientierung, welcher sich Bildnis und Gleichnis verbietet. Er orientiert sich an der unmittelbaren und naturgewachsenen Formgebung des organischen Lebens. Ein Blatt ist von einer Form, welche nicht „gemacht" oder „geschaffen" ist, aus irgendwelcher knetbaren Masse, oder herausgehauen aus der Sprödigkeit irgendwelchen Materials: vielmehr ist diese Form organisch geworden und ein Gewachsenes. Diese Formen sind nicht mehr antithetisch zu irgendeinem Stoffe, sondern Form und Stoff sind miteinander genetisch als Einheit entstanden und nicht mehr trennbar. Ein Blatt ist kein Ding. Seine Form ist ihm wesenhaft, ist Darstellung seines Seins, seiner Struktur und „essentia". Diese Form also ist „wesentlich", etwas, was nur abstrakt und gleichnisweise Form ist: Sie verwirklicht sich nicht in einer amorphen Stofflichkeit: vielmehr ist dieser ihr Stoff selbst formalen Charakters — in sich höchst organisiert — und folglich mit seiner Form gleichsam identisch. Diese Form ist also, ganz im Gegensatz zu den ersten beiden Formphänomenen, charakterisiert durch das Merkmal des Lebens.

In diesem Augenblick aber scheinen sich alle Begriffe der Problematik unserer Untersuchung zu verwirren. Welchen Formbegriff nämlich setzte der Irrationalismus voraus, als er gegen die Form überhaupt im Namen des Lebens revolutionierte? Und wie war eine derartige Revolte im Namen des Lebens nur möglich, wenn Form Darstellung und Repräsentation gerade des Lebens war? Indessen klären sich diese Verworrenheiten, sobald man bedenkt, in welchem Sinne die Revoltierenden sich diejenigen Formen interpretierten, gegen welche sie sich empörten. Es war nicht der Begriff einer biologischen Form! Vielmehr meinten sie jenes andere Formprinzip, unter welchem das Leben, wie sie fühlten, verkümmere. Sie richteten sich gegen die Form als Vergewaltigung. Denn eben an dieser Stelle zeigte sich der Fehler in der Fichteschen Rechnung. Er nämlich übertrug seinen, an einem gegenständlichen Bilde gewonnenen Formbegriff auf die Situation eines Seelischen, inter-

pretierte sich die Phänomene des Lebendigen und Ethischen weniger nach einem Begriff als nach einer Metapher. Aber, in der Sphäre des Seelischen, lagen die Verhältnisse anders. Hier vergewaltigte ein formgebendes Leben nicht eine tote Materie, nämlich jene Sinnlichkeit, welche vom Verstande als Nichtich vernichtet werden sollte; sondern jene Sinnlichkeit, jener irrationale, aus dem Ichseienden Kosmos ausgewiesene und entwertete Faktor war ein Lebendiges selbst. Er — der rationalistisch[1] orientierte Denker — hatte seine irrationale und stoffliche Sinnlichkeit — den lutherischen Widersacher — aus einem Lebendigen degradiert zu einem Absterbenden oder vielmehr Toten. In der Sphäre des inneren Lebens, auf die er das Gleichnis eines formwütigen Bildhauers bezog, war der mißhandelte Stoff nicht, wie der passiv resistierende Marmor, ein abgemindert Lebloses, sondern umgekehrt eher ein Prinzip von abgemindertem Leben. Dieses abgeminderte und als Nichtich vom seelischen Organismus abgesprengte und abgesonderte Leben verhielt sich nicht nur im Widerstand als spröde Passivität, sondern erstarkte, wurde aktiv und revoltierte. Es rächte sich gleichsam für die rationalistische Entwertung zum Leblosen, indem es nun seinerseits die Formgebung des Rationalen als leblos und lebenswidrig verneinte.

Wenn es nun die Aufgabe dieser Arbeit ist, einer wilden und immer noch programmatischen Formlosigkeit Einhalt zu gebieten, so geschieht es bereits, unter solchem Gesichtspunkte, wenn ich den Rationalismus dieser Fichteschen Formgebung gegenüber dem Vorwurf einer absoluten Leblosigkeit verteidigte. Gerade das Moment des Spontanen und Aktivistischen war ja dasjenige, was das Wertige und Lebendige dieser Formorientierung nach der Fichteschen Philosophie hatte ausmachen sollen. „Selbsttätigkeit" war hier der entscheidende Begriff. In ihm lag allererst die Gewähr der persönlichen Freiheit. Fichte, welcher in den primitiven Formbegriff das Moment des Selbsttätigen und somit des Lebendigen hineintrug, ist durch eben diese Begriffsbildung bedeutsam und repräsentativ für das Verständnis der geistesgeschichtlichen Situation. Seine denkerisch orientierte Form riß ihn nicht in die Sphäre des Selbsttätigen und geistig Lebendigen, weil sie primär und a priori lebendig war, sondern umgekehrt war sein Rationalismus lebendig, weil er sein personales Le-

[1] „Rationalistisch" ist nicht „rational", wie „Verstand" nicht „Vernunft". Rationalismus ist Ersatzwert für eine bereits verlorengegangene „kosmische" Weltorientierung.

ben in diese formalen Kategorien hineingoß. Nur denjenigen, welchen dieses personale Leben in einer ähnlichen Stärke von Natur aus nicht eignet, erscheinen sie als leblos und tot.

Nur ungern würde ich vermeiden, an dieser Stelle einen mehr charakterologischen Gesichtspunkt einzuführen, wiewohl sein Gedanke das hier zur Rede stehende Problem eher kompliziert als entwickelt. Sehr deutlich bereits ausgesprochen in einer indischen Systematisierung, besagt er, daß sich der seelische Kosmos eines Menschen differenziere in jene drei wesensverschiedenen Funktionen oder Vermögen, welche man mit Platon als Denken, Fühlen und Begehren am einfachsten bezeichnet. Das Entscheidende aber an diesem Gedanken — wie er sich in ganz ähnlicher Weise bei Platon in dieser Betonung formuliert — ist, daß in jedem einzelnen Menschen das eine dieser drei „Grundvermögen" über das andere oder über die beiden anderen dominiere: also das Fühlen über das Denken und Begehren usw. in aller möglichen Variabilität. Diese Mischung gäbe dem Menschen jeweils das Gepräge und konstituiere sogar die Erscheinung seiner äußerlich sichtbaren und leiblichen Person. Bekanntlich fanden empirische Beobachtungen einer zeitgenössischen Konstitutionslehre solche Angaben in weitem Ausmaße bestätigt[1]. Man ist nun versucht, unter dem Eindruck dieser Feststellungen die Auflösung der Form im vergangenen Jahrhundert dahin zu interpretieren, daß es sich hier, gemäß dieser Anschauung um eine Umschichtung innerhalb der seelischen Organisation gehandelt hätte, so daß also an Stelle eines formgebenden Denkens eine Gefühlsorientierung getreten sei, wie etwa in der Romantik, oder eine sinnlich-stoffliche, wie später wieder im Naturalismus. Diese Deutung hat etwas ungemein Bestechendes und ist vielleicht im großen gesehen richtig. Vielleicht gewinnt in dieser Perspektive noch jener etwas veraltete Gedanke eines Literarhistorikers des 19., ach so lange schon verschwundenen Jahrhunderts wieder Leben, nach welchem sich in der Geschichte der deutschen Literatur weiblich, das ist fühlerisch orientierte Epochen, von männlich denkerischen unterscheiden

[1] Überdies finden sich diese Daten, wie es den Anschein hat, in der Entwicklungslehre (Wiederaufleben der alten Vermögenspsychologie in einer modernen Modifizierung?) verankert, so dass man fast dazu neigen möchte, je ein Vermögen entwicklungsgeschichtlich, entsprechend denjenigen Partien, welchen sie primär zugehören, der ento-, ekto- oder mesodermalen Keimanlage zuzusprechen.

ließen. Indessen darf man diese eben entwickelte Dreiteilung nicht als absolut nehmen. Es ist z. B. das eminente Verdienst gerade der vergangenen und artistisch stofflich orientierten Epoche, nachdrücklichst darauf hingewiesen zu haben, wie den sensualistischen Daten des künstlerischen Materials an sich bereits jeweils bestimmte Gefühlsqualitäten eignen. Sehr instruktiv sind in dieser Hinsicht für die Malerei die Gefühlswerte, welche Kandinsky den einzelnen Farben als wesenseigentümlich zuspricht. Auch in der französischen Lyrik war es diese ganz gleiche Einsicht, wenn man den Lautwert etwa der einzelnen Vokale als ein bereits gefühlsmäßig Determiniertes und objektiv Eindeutiges wieder empfunden hat: „Ich entdeckte", heißt es bei Rimbeau, „die Farbe der Vokale."

A schwarz, E weiß, I rot, U grün, O blau — Vokale.

Einst werd ich euren dunklen Ursprung offenbaren:

A: schwarzer samtner Panzer dichter Mückenscharen,
Die überm grausen Stanke schwirrn und Schattentale.

E: Helligkeit von Dämpfen und gespannten Leinen,
Speer stolzer Gletscher, blanker Fürsten, Wehn von Dolden.

I: purpurn ausgespienes Blut, Gelach der Holden
Im Zorn und in der Trunkenheit der Peinen.

U: Räder, grünlicher Gewässer göttlich Kreisen,
Ruh herdenübersäter Weiden, Ruh der Weisen,
Auf deren Stirne Schwarzkunst drückt das Mal.

O: seltsames Gezisch erhabener Posaunen,
Einöden durch die Erd- und Himmelsgeister raunen
Omega — ihrer Augen veilchenblauer Strahl.

(Nach George.)

Desgleichen haben Gedanken — deren Sinnwidrigkeit, wenn sie nicht auf konkret Sinnliches bezogen seien, schon Kant dartat — außer dieser ihnen wesenseigenen Stofflichkeit gefühlsmäßigen Charakter, wenn man ihnen, wie zuerst Ludwig Klages, einen Wert des Flachen und Tiefen, Banalen oder Bedeutenden als etwas ihnen im

kategorialen Sinne Eigentümliches zuspricht. Es gibt also schön oder häßlich empfundene Gedanken; Gedanken sind eigenartig, grotesk, witzig, pessimistisch, edel oder gemein rein morphologisch betrachtet und im Hinblick auf ihre Struktur. Ebenso wieder gibt es ein Fühlen sinnlichen oder abstrakten Charakters.

Wollte man also in einer theoretischen Betrachtung die Lebenskategorien des Begehrens, Fühlens und Denkens mit entsprechenden Formkategorien identifizieren oder doch wenigstens parallel gehen lassen, so würde man sich von der wirklichen Sachlage entfernen und allenthalben sich in Widersprüche verwickeln. Form also ist, in seiner abstrakten Bedeutung, ein diesen Lebenskategorien gegenüber transzendenter Begriff. In der Form selbst kann sich charakterologisch Denken, Fühlen oder Wollen ausprägen, ebenso wie es sich im Körperlichen ausdrückt, in der Gestalt, in der Physiognomie des Gesichtes oder im ausplaudernden Bloßliegen der Hände. Aber die Form selbst ist nicht deswegen Gefühl, oder Wille, oder Gedanke. Dies erscheint uns so immer nur da, wo die Form selbst nicht mehr vorhanden ist. Also im eben vergangenen Jahrhundert, wo an die Stelle der Form — etwa im Drama — ein Gedanke hat treten müssen, oder in der formal aufgelösten Musik — der symphonischen Dichtung — eine Idee im poetischen Sinne, oder in gelehrten Versuchen ein den Kosmos des Buches gewährleistendes Gefühl, oder endlich in der Malerei und der Lyrik ein parteipolitisch determiniertes Begehren. Immer ist hier die Funktion der entliehenen Gefühle, Gedanken und Willenswirklichkeiten Ersatz für das längst abgestorbene und inzwischen als tot aus dem Spiele gelassene Formale. Die Kunst gewinnt an Stelle ihres Lebens einen Inhalt, verliert ihren selbständigen und primär elementaren Charakter: sie tritt in den Dienst irgendwelcher Tendenzen, wird fremdgesetzlich determiniert und versklavt. Die Kunst ist sehr unaristokratisch geworden.

Man formuliert unser Problem zweckmäßig, wenn man fragt, unter welchen Bedingungen das Phänomen der Form überhaupt gegeben ist. Immer dort, kann man sagen, wo man bei einer Gegebenheit ein „Wie“ von einem „Was“ zu unterscheiden imstande ist. Und zwar ist hier das Wie als ein übersinnliches Prinzip zu denken, wenn das Was als ein relativ sinnliches dementsprechend wahrzunehmen ist. An einem Gegenstand z. B. gehört es nicht zu den formalen Gegebenheiten des Wie, wollte man angeben, er ist „aus Holz“. Aus Holz ist eine



rein stoffliche Bestimmung. Das Formale ist also ein dem sinnlichen Datum stets übergeordnetes Prinzip. Form ist in einer Musik nicht das Gegebensein von akustischen Klängen, sondern das diesen Klängen übergeordnete und selbst nicht akustisch wahrnehmbare Ordnungsprinzip, welches die sinnlich nebeneinander bestehenden Klänge zusammenschließt zu einer unsinnlichen, aber sinnvollen Klangfigur. Form ist über den mannigfaltigen Daten der Sinnlichkeit das übergeordnete Prinzip eines Sinns, ist über dem Chaos der Kosmos, Einheit über einer Vielheit von Elementen[1]. Ist für den Begriff des rein Stofflichen das existentielle Nebeneinander von Elementen charakteristisch, als Summe, so ist in der Form jeweils ein Phänomen gegeben, welches über das Nebeneinander einer Summation wesentlich hinausgeht. Das Gebäude ist mehr als die Summe seiner einzelnen Steine, „aus denen" es erbaut ist. Und der Wald ist mehr als die Summe seiner existentiell gegebenen Bäume, vor denen er von „unwesentlichen" Menschen nach einem landläufigen Sprichwort nicht einmal gesehen wird. Über die grelle Aufdringlichkeit grober Sinnlichkeitsdaten kommt der unwesentliche Mensch gar nicht erst zu einem dahinter liegenden Sinn. Er sucht ihn überhaupt nicht, so daß es — in der heutigen Zeit — vielleicht als absurd erscheinen dürfte, wenn hinter der sinnlichen Bildhaftigkeit etwa eines Gedichtes noch ein geistiges und folglich übersinnliches Etwas erfaßt werden soll; die moderne Lyrik verzichtet auch längst auf einen Sinn. Sinn aber ist nicht Gedanke — und das ist wieder und wieder zu betonen —, sondern Sinn ist geistiges Bezogensein der einzelnen Teile; Sinn ist Einheit. Sinnvoll sind Stamm, Wurzel, Blätter und Zweige eines Baumes; denn sie sind einander zugeordnet als Teile eines übergeordneten Ganzen. Sinnvoll sind Räder und Eisenteile einer beliebigen Maschine: sie stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie greifen höchst zweckmäßig ineinander ein! Sinnvoll sind Winkel und Seiten in einem euklidischen Dreieck: denn sie sind wechselseitig durcheinander determiniert. Sinnlos aber ist die Lyrik der unlängst verflossenen Periode, wenn sie sich an der konkreten Sinnlichkeit vorbeiströmender Bilder genügen läßt, wenn sie sich logisch wie gefühlsmäßig in den einzelnen Vorstellungen expressionistisch widerspricht. Denn in der jüngeren Literatur haben wir nicht Kosmos, sondern Chaos.

Es ist nach diesen Momenten von selbst gegeben, daß auch das

[1] Es ist konkret aber auch in ihnen, wenn es über ihnen ist.

Phänomen der Schönheit durch grundsätzliche Kunst des Chaos hat negiert werden müssen. Denn „Schönheit“ in ihrer ursprünglichen Bedeutung ist übersinnlicher und geistiger Natur. Kosmos und Schönheit sind, wenn begrifflich nicht miteinander identisch, so doch orientiert an dem gleichen Phänomen. Alles Schöne ist kosmisch, und umgekehrt alles Kosmische, d. i. übersinnlich in sich Notwendige, ist, wenigstens wenn es sinnlich sich repräsentiert und gefühlsmäßig erfaßt wird, mit Notwendigkeit schön. Nicht zu verwechseln freilich ist diese Schönheit, von welcher hier die Rede ist, mit jener stofflich und sinnlich orientierten „Schönheit“, gegen welche, wie schon oben dargetan wurde, etwa die assoziativ orientierten Künstler und Lyriker hatten ankämpfen müssen. Diese „Schönheit“ war Wohlgefälligkeit, Erlebnisdatum einer immanent psychologistischen Art, Wohlgefälligkeit einer vereinzelten Farbe oder einer individuell gefühlsbetonten Assoziation. Dieses Erlebnis der Wohlgefälligkeit ist der empirischen Psyche immanent im Sinne einer negativ zu bewertenden Subjektivität. Es haftet am Körper und besagt, daß ein Reiz, welcher als angenehm empfunden wird, dem Organismus oder seiner biologischen Bestimmung irgendwie adäquat oder förderlich ist. Wohlgefällig sind also immer Reize, welche von außen kommen, immer also Gegebenheiten von empirisch sinnlichem oder stofflichem Charakter. Folglich ohne Momente des Übersinnlichen und Geistigen, welche Daten erst vermöge einer geistigen, also in einer zu den sinnlichen Daten „uninteressiert“ hinzutretenden Spontaneität aufgenommen werden können. Es ist ein entscheidendes Kriterium zwischen stofflicher und geistiger „Schönheit“, ob das Charakteristikum des „Schönen“ den sinnlichen Elementen anhaftet, von ihrem sinnlichen Wahrgenommenwerden also nicht abzutrennen ist, oder ob diese Schönheit mehr noch repräsentiert und verwirklicht wird durch die übersinnliche Kombination, von der in diesem Falle erst auch die sinnlich laut werdenden Elemente eine stärkere und geistig repräsentativere Eindringlichkeit empfangen. Denn Wohlgefälligkeit als die stoffliche Schönheit ist auch möglich in der Einzahl irgendeines Klanges oder einer vereinzelten Farbe. Es gibt „ein schönes Rot“ usw., schöne Instrumente, welche schön sind wegen ihres Klanges usw.: schöne Bilder und schöne Gedichte aber gibt es nur in der anderen, ursprünglichen und geistigen Bedeutung, nach welcher über dem sinnlichen Datum der Worte, Vorstellungen oder Farben zwischen und über diesen Ele-

menten eine geistige und sinnvolle Einheit als innerlich-kosmische Notwendigkeit waltet, aus welcher die einzelnen Sinnesdaten der Farben und Worte sich als notwendig herleiten, sich gegenseitig als wesentlich akzentuierend und ihre sinnliche Wirkung abändernd und modifizierend. Es ist daher absurd, an einem Gedicht korrigieren zu wollen, wenn irgend es der Sphäre des geistig Schönen zugehört. Jede, auch nur klangliche Veränderung des ursprünglich Gegebenen verlangt gebieterisch eine Modifizierung auch der übrigen klanglichen Elemente. Und jede verstandesmäßig abgewandelte Stelle eines Gedichtes ist man — in philologischer Auswertung einer modernen Typenlehre — bereits in der Lage, als Bruch im ursprünglich angelegten Melos nachzuweisen. Die in einer bewußten Korrektur in ein Gedicht eingesetzten Fremdelemente fügen sich in den geistigen Organismus, wie leblose und künstlich angesetzte Prothesen. Aber so wenig wissen wir von der kosmischen Notwendigkeit eines Kunstwerkes, daß sich in der gegenwärtigen Produktion Bilder, Vorstellungen und Strophen, ja in den Dramen sogar ganze Szenen miteinander vertauschen und fast in beliebiger Reihenfolge anordnen lassen, ohne daß am Ganzen der Produktion, welche somit als Kosmos gar nicht vorhanden, irgend etwas beeinträchtigt oder geändert würde.

Sehr deutlich erkennt man den kosmischen, d. i. gesetzlichen Charakter der künstlerischen Form an jener Kunst, welche, wohl als einzige, eine wissenschaftliche Theorie ihrer selbst gezeitigt hat, nämlich in der Musik. Hier ist es ganz evident, wie jeder Schritt von Akkord zu Akkord — etwa in der Bachschen Musik — nicht Willkür bedeutet, sondern gesetzliches Ereignis. Wendungen der Willkür sind häßlich, und umgekehrt wird die Schönheit dieser Musik einzig gewährleistet durch diese ihr eigengesetzliche Logik, welche sich über den sinnlich akustischen Elementen als das Eigentliche, Geistige und Wesenhafte dieser Musik aufbaut, nämlich als ihr Formales. So sehr ist dieses Formale die Musik selbst, daß man ihrer Schönheit fast eindringlicher inne wird, wenn man sich an ihrer Lektüre genügen läßt und auf ihre sinnlich akustische Wahrnehmung lieber verzichtet. Und andererseits wird das sinnliche Material der Klangelemente allererst durch diese übersinnliche Gesetzmäßigkeit von Akkorden musikalisch sinnvoll und im Ausdruck lebendig. Denn erst in der Beziehung von Ton zu Ton und Akkord zu Akkord entfalten die materiell gegebenen Tonelemente recht eigentlich ihren gefühlsmäßigen Charakter.

Hier also finden wir die Realisierung eines Formbegriffes, in welchem die abstrakt trennbaren Elemente des Sinnlich-Stofflichen, des Gefühlsmäßigen und drittens des Gesetzmäßig-Logischen in eine konkret nicht mehr zu trennende Einheit verschmolzen sind. Und gegenüber einer solchen Formkonzeption, das wird an dieser Stelle sehr evident, vermögen jene Gesichtspunkte, welche Formintentionen gemäß einer verstandesmäßigen, gefühlsmäßigen und vorwiegend stofflichen Orientierung hatten unterscheiden wollen, keine wesensadäquaten Entscheidungen zu treffen.

Form in diesem endgültigen und gleichsam absoluten Sinne beruht in der Harmonie dieser drei Grundelemente, in einer ihnen übergeordneten Einheit, in der das eine nur sinnvoll und gesetzmäßig ist in der Bezogenheit auf die beiden anderen, wie die drei Winkel eines euklidischen Dreiecks sich wechselseitig determinieren. Überwuchert das eine der beiden Elemente nun die anderen, so ist offensichtlich ihre Harmonie gestört, der gesetzmäßige Zusammenschluß ihrer Dreiheit gelockert, die Schönheit folglich des Ganzen notwendig gemindert. Nun kommt es notwendig soziologisch zu Kämpfen und Revolutionen, indem die beiden unterdrückten und entwerteten Funktionen sich zusammenschließen und Sturm laufen gegenüber demjenigen Prinzip, welches sie unterdrückt. Kunst und Menschheit verfällt innerlich einer Disharmonie! An Stelle eines übergeordneten Kosmos, welcher, wie der unsichtbare und übersinnliche Gott der Juden, ursprünglich das uninteressiert beherrschende Prinzip gewesen ist, verselbständigen sich einzelne Kräfte, reißen die Herrschaft an sich und verwalten sie an Stelle des übergeordneten und parteilosen Gottes, nunmehr parteiisch und in einem eigenen Interesse. Dagegen aber revoltieren wieder die entrechteten Gefühle gegen Verstand, oder Verstand gegen Gefühl. Nun erst wird Form gleich mit Verstand: weil er an Stelle der eigentlichen verlorenen Form steht, und weil er nunmehr deren Rechte und Funktionen verwaltet. Aber diese angebliche Form ist lediglich ein Surrogat von rangniederer und wertminderer Bedeutung! Sie verwaltet nicht, sondern vergewaltigt! Sie ist nicht der ganze Formkörper, sondern lediglich ein Teil. Es ist dieser Zustand Ausdruck und Symptom einer disharmonischen, erkrankten und reduzierten Lebendigkeit! Zeiten einer solchen Formentwicklung sind nicht schön, aber interessant. Sie entwickeln im Kunstwerk den Ausdruck für das Seltsame und Pathologische (wie die moderne Musik oder in Frankreich die Schule der décadents). Und, wenn un-

gemindertes Leben nur im Obwalten eines harmonisch Ganzen über den Teilen gewährleistet ist, so gewinnt in den revolutionären Kämpfen der jüngsten Kunst gegen die verstandesmäßige „Form“ der entwertende Vorwurf der Unlebendigkeit eine vertiefte Bedeutung. Denn der Ausdruck einer derartig relativen Form ist gegenüber demjenigen einer absoluten vergleichsweise leblos. Das Plus, welches der formgebende Verstand für sich selbst gewinnen mag, verliert er im Gesamtkörper seines konkreten Ausdrucks durch die Ertötung der anderen Elemente. Und umgekehrt verliert wieder eine künstlerische Materie, wenn sie nicht sinnvoll auf den Kosmos eines übergeordneten Ganzen bezogen wird, ihr in Zeiten der Dekadenz sich verselbständigendes Leben. Aber es war nicht der Verstand, welcher als leblose Form leblos war. Sondern weil Form überhaupt nicht da war, gab es kein Leben. Und hier mag der Satz aufgestellt werden, daß Form in dieser letzten und gleichsam vollwertigen Bedeutung, wenn nicht mit Leben identifiziert, so doch als ein mit dem Leben unzertrennlich Verbundenes gedacht werden muß. Man spricht in der Biologie — terminologisch sehr unschön — bereits von „formativen Reizen“, womit gedacht werden soll, daß einem Organismus als lebenseigentümliches Merkmal eigne, auf gewisse Reize mit einem Heraustreiben organisch autonomer Formen zu reagieren. Im Hinblick auf dieses Phänomen kann man sagen, daß das Entwickeln dieser Formen Wesensäußerung des Lebendigen sei, nicht so sehr Merkmal des Lebendigen, als vielmehr dessen Essenz! Nicht also: die Form ist lebendig, sondern sie ist Leben. Sie hat ihr Eigenleben jenseits aller Subjekte. Und wenn man sich von diesem Standpunkte aus den Gesichtspunkt vergegenwärtigt, wie in den Gedankengängen des revolutionierenden Zeitalters Leben und Form als antithetische und praktisch einander ausschließende Begriffe angesehen werden, so begreift man die strukturell schwere Degeneration derjenigen, welche das Mit-sich-Identische als eine sich befehdende Zweiheit haben ansehen können.

Auf das gleiche, dem Leben zugehörende Phänomen der formalen Entwicklung bezieht sich der Begriff des Schöpferischen. Schöpferische Entwicklung und formale Entwicklung sind eins! Es ergibt sich also mit Evidenz, wie allem schöpferischen Gestalten lediglich mit jenem dritten Formbegriff ein Verständnis abgewonnen werden kann, welcher, wie wir zeigten, orientiert ist an der Formenwelt des Organischen. Der zweite, Fichtesche, oder gar der erste, in welchem Form und Stoff als völlig unabhängig voneinander gedacht werden.

sind bezeichnend für bereits vermindertes und sogar abgestorbenes Leben. Bei Fichte hatte die Form nicht mehr das Eigenleben einer ihr immanenten Gesetzlichkeit, sondern sie gewann ihr Leben sekundär von dem eines selbsttätig lebendigen Ichs. Der organisch Schöpferische dagegen gewinnt umgekehrt sein Leben an der Lebendigkeit eines Kosmos, einer eigenlebendigen Form, welche ihr Leben hat jenseits seines subjektiven Organismus. Wie der Apostel von sich sagt: Ich lebe, nun aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Christus — dasjenige autonome Formprinzip nämlich, welches nunmehr den Apostel in allen seinen Lebensäußerungen charakteristisch determiniert und sein Schicksal ausprägt bis in alle Einzelheiten im christlich wesensnotwendigen Sinne. Denn er, Christus, ist nach anderer Definition der Weg, die Wahrheit und das Leben. Jenes Leben nämlich, jenseits des abgeminderten Lebens einer empirischen Subjektivität. Und aus dem gleichen Gesichtspunkt erst werden verständlich Sätze wie: Der sein Leben lieb hat, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen, oder, ganz entsprechend einer frühchristlichen Ausdeutung, der Ausspruch von den Toten, welche ihre Toten begraben. Der wahrhaft schöpferische Künstler ist Mystiker. Es gehören in diesen Zusammenhang Hinweise auf jene Phänomene der Mystik, welche — von selbst nicht mystisch gearteten Interpreten — im Sinne eines zuständlichen Gefühlserlebnisses mißdeutet werden. Die ganzen Schleiermacherschen Versuche, das Religiöse, wie er es nennt, als objektlose, also nicht intentionale Zuständlichkeit, als Gefühl schlechthin, ausdeuten zu wollen, sind für derartige Mißverständnisse bezeichnend. Der Mystiker versinkt nicht in der Subjektivität seines undifferenzierten und empirisch an seine Körperlichkeit gebundenen Gefühles, sondern er verliert sich mitsamt seinen Gefühlen in einer höheren formgebenden Gesetzlichkeit. Das Erlebnis der Mystik ist nicht ein Erlebnis des Verstandes, aber ebensowenig des reinen Gefühls: es ist das Einswerden mit Gott, d. h. also ein Erlebnis der gesamten Individualität: Einswerden mit einem Kosmos, welcher dem Gefühl und dem Verstande ebenso transzendent ist, wie der Sinnlichkeit; welcher aber das Gefühl läutert, wie auch Verstand und Sinnlichkeit im Erlebnis dieses Kosmischen geläutert werden. Denn im Kosmos der Form, welcher der eigentliche Gegenstand des mystischen Erlebnisses ist — und nicht, wie man landläufig meint, die Formlosigkeit —, im Kosmos dieser mystischen Form schließen sich Verstand, Gefühl und Sinnlichkeit als gesetzlich

aufeinander bezogen in einer gleichsam überirdischen und ihnen transzendenten Einheit zusammen. Der Verstand widerstreitet nicht mehr der Sinnlichkeit, sondern er ist ihr bereits immanent und wächst gleichsam aus ihr heraus: Das ist etwa das Wesen des sinnlichen Tonelementes in der Musik, daß bereits der einzelne Ton innerhalb seines möglichen Zusammenhanges repräsentativ ist für Tonika oder Dominante, daß Tonika oder Dominante in ihm bereits im sinnlich Akustischen vernehmbar, also ein sinnliches Datum geworden ist. Hier ist das Stoffliche bereits formalen Charakters. Die sinnlichen Töne lassen die Musik aus sich heraus, wie die mathematischen Axiome bereits den ganzen Kosmos ihrer Lehrsätze aus sich herauslassen, resp. als Totalität in sich enthalten. Hier ist Form Stoff und umgekehrt, ist der Stoff Form. Nur in einem Jahrhundert, in welchem diese mystische Wesenheit des ursprünglichen Formprinzips nicht mehr gewußt war, konnte in der Ästhetik ernsthaft die Frage diskutiert werden, ob in der „Form“ oder vielmehr im Inhalt eines Kunstwerks seine Schönheit begründet sei. Dieses Zeitalter war bereits unkosmisch und disharmonisch, theologisch gesehen, nicht mehr „in Gott“, sondern in der Verdammnis; dieses Zeitalter hatte das Phänomen des eigentlich Schönen überhaupt schon verloren. „Form“, das war, wie wir sahen, bereits der Ersatzwert einer bewußten und verstandesmäßigen Routine, gegen welche Sinnlichkeit und Gefühl alsdann nacheinander losbrechen mußten. — Ist nun bereits in einem singulär sinnlichen Datum echter Formgebung der Kosmos axiomatisch enthalten, so enthält ein Teil, also nur ein geringes Fragment eines beliebigen Kunstwerkes, schon in sich seine ganze Totalität. Es ist wie bei dem gesetzmäßigen Verlauf einer Ellipse oder einer Parabel, von der es genügt, nur einen kleinen Ausschnitt zu kennen, um ihres gesamten Verlaufes inne zu werden. Von einer großen Kunst reden sehr ausgiebig infolgedessen die kleinsten Teile. Dies ist der Reiz der Fragmente, in denen sich jene Totalität kosmischen Charakters eingebettet hat, welche mehr ist als die Summe der einzelnen Bruchstücke.

Wenn aber nun das Kosmische einer hier charakterisierten Formgebung, kurz gesagt, in der harmonischen Einheit der drei Prinzipien des Denkens, Fühlens und Begehrens beschlossen liegt, so dürfte man vielleicht den erkennerischen Akt (Erkennen ist mehr als Denken!) der Intuition als das eigentliche Erlebnis der Mystik bezeich-

nen. Denn das gerade charakterisiert ja das Wesen des Intuitiven, daß Denken, Fühlen und Wollen in ihrer Funktion einheitlich in Anspruch genommen werden. Der Gegenstand einer Intuition ist folglich Symbol dieser Einheitlichkeit. Oder: es ist umgekehrt ein formal Kosmisches jeweils Resultat und Gegebenheit einer intuitiven Setzung. Darum ist die Erkenntnis eines Intuitiven nicht, wie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Fichteschen Weltorientierung, ein Zielorientiertes, Unvollendbares und „Ewig Aufgegebenes", sondern sie ist stets und überall vollendbar und in sich vollendet! Der Intuitive kennt lediglich den Begriff der Idee, als denjenigen des Eidos, nicht aber denjenigen des Ideals. Oder in der Sphäre des praktisch seelischen Verhaltens dominiert für ihn nicht der Begriff des idealen Sollens, sondern ganz unterschiedlich davon das Erlebnis des Guten. Der Mystiker ist gut, aber er ist nicht ethisch. Denn ethisch kann immer nur derjenige sein, welcher nicht gut ist (der Verbrecher dagegen ist schlecht!). Oder, was das gleiche bedeutet: der Mystiker, als der Intuitive, ist wahr, aber er ist nicht wahrhaftig. Er bedarf des logischen Verstandes, aber weniger, um zur Wahrheit zu gelangen, als er der Logik bedarf, um sein intuitiv erfaßtes Wissen darzustellen und formal offensichtlich zu machen. Der intuitive Mathematiker weiß eher um seine Gesetze, als er sich bemühen kann, sie logisch abzuleiten. Der Beweis ist — was der landläufigen Vorstellung zuwiderlaufen mag — in der endgültigen Gegebenheit seiner Intuition enthalten, könnte also weder gefunden noch entwickelt werden, wenn sein „Resultat" Ergebnis wäre und nicht, ganz umgekehrt, Ausgang und Anfang. Ebenso wie die Theorie der Musik — als Kontrapunkt und Harmonielehre — nicht erst den Kompositionen vorangegangen ist, sondern umgekehrt erst entwickelt werden konnte, nachdem ihre Gesetze in einer konkreten Musik verwirklicht, implizite also bereits in ihr enthalten waren. Deshalb gibt es für den Intuitiven auch keinen „unendlichen Fortschritt"!

Es mag eine ungewöhnliche Schwierigkeit darin liegen, den Sinn dieser begrifflichen Entwicklungen apperzipieren zu wollen, wo das Phänomen jener Formorientierung, an welcher sie doch gewonnen ist, dem Bewußtsein unseres Zeitalters weitgehend verlorengegangen ist. Deswegen mögen einige Beispiele konkreter Gegenständlichkeit das hier zu behandelnde Problem anschaulich machen. In einem beliebigen Satze vom Typus: medicus hominem sanat wird jenes, allgemein Form genannte Phänomen durch eine Bezogenheit der ein-

zelnen Worte begründet, welche sie in ihrer Eigenform derart determiniert, daß sie durch ihre Endungen gleichsam gesetzmäßig abgewandelt und als Formelemente definiert werden. (Subjekt, Objekt und Prädikat.) Änderte man an diesen Endungen willkürlich, setzte man medicus, homo und sanare etwa in summierender Weise nebeneinander, so zerstört man eben mit diesen Beziehungsmerkmalen die Form. Man kann auch sagen: der Satz hat nicht mehr seinen Sinn, oder noch exakter: der Satz ist als solcher nicht mehr vorhanden. Hier ist also Form und Satz (als identisch) sowohl in als auch über den Elementen. Er ist gleichwohl im einzelnen Wortelement und sogar sinnlich-akustisch vernehmlich, obwohl er als übersinnliches Etwas angesehen werden muß. Er ist, obwohl er an sinnlichen Wortelementen seinen drei Worten kein weiteres hinzufügt, gleichwohl wieder mehr als ihre Summe. Was hinzukommt, ist ein übergeordnetes Prinzip.

Setzt man gegen diesen Satztypus nun eine prägnante Diktion assoziativer Lyrik, welche flexionslos eine Mehrzahl von Substantiven, oder auch als Elemente zusammenhanglos summierend einfachste Sätze nebeneindersetzt, so begreift man den Sinn, wenn gesagt wird: dieser Kunst mangele die Form. Sie verzichtet auf die Form, wenn sie diese Diktionen beabsichtigt. Sie ist formlos „aus Kunst". Sie hat deswegen auch, was sie durchaus beabsichtigt, „keinen Sinn", folglich — indem sie sich völlig treu ist — auch jenseits des grammatischen keinen logischen. Diese moderne Kunst ist entschlossen „nicht-logisch". Sie negiert, wenn sie sich nicht widersprechen will, naturgemäß auch alle übrigen Sinn- oder Formbildungen, welche, im weiteren und ursprünglichen Sinne gesehen, rational sind, und deren Wesenseigentümlichkeit hier nicht analysiert werden kann. Also: den Vers oder das Melos, welches die gefühlsmäßige Totalität eines Gedichtes etwa gewährleistet, oder dichterisch-ideeliche Zusammenhänge, oder die Totalität und Einheit eines Buchs. „Muß es denn einen Sinn haben?" — die unablässig wiederholte Wendung jener Kunstorientierung, welche mit hartnäckigster Verblendung das Kosmisch-Vernünftige mit dem Logisch-Verstandesmäßigen, oder gar mit dem Zweckmäßigen und empirisch Nützlichen identifiziert und verwechselt. Und so weit ging diese moderne Literatur in der Revolution gegen die Form (bereits in der Gesetzmäßigkeit des primitiv Grammatischen und Syntaktischen), daß sie konventionell und mit bewußter Vorliebe sprachlich gewisse Fehler beging,

neue Genitive erfand, Verben zu Substantiven promovierte, Tätigkeitsworte von essentiell sehr beruhlichen Substantiven herleitete, und — was besonders als formwidriges und subalternes Unterfangen einzuschätzen ist — daß sie intransitive Verben in einer transitiven Bedeutung mißbraucht hat.

Es kann und soll hier nicht ausgeführt werden, wie sich die formale Auflösung der abendländischen Sprachen seit Jahrhunderten bereits unaufhaltsam vollzog. Wie die Sprache, dichterisch noch Symbol einer kosmischen Einheit von Gefühl, Denken und konkretem Wirklichkeitssinn, sich nach und nach auflockerte, nicht mehr rhythmisch-gefühlsmäßig akzentuierte, wenn sie dachte, nicht mehr, wenn sie dachte, bildhaft und anschaulich konkretisierte. Wie Melos, Bildhaftigkeit und Logik in ihr auseinanderfielen, wie das eine dem anderen mehr und mehr zum Opfer gebracht worden ist und wie sie geschändet, leblos und verstümmelt im Dienste eines einschnürenden Nutzens, als Magd einer täglich erscheinenden Zeitung verendete. Man vergleiche den Einklang von Melos, Verstand und Bildhaftigkeit in der Sprache Shakespeares, wie hier keins dem anderen widerspricht, sondern wechselseitig sich steigert, man begreife dieses hochorganisierte Phänomen, einmal ganz jenseits der stilistischen Beobachtung seiner barocken Formeigentümlichkeit, und vergleiche sie mit einer lediglich noch logisch inspirierten Sprache, etwa derjenigen Strindbergs. Hier hat die Sprache gar keinen Wert oder gar keine Funktion mehr im Interesse eines gefühlsmäßigen Ausdrucks. Fast nichts mehr an Bildhaftigkeit! Ist aber die moderne Sprache bildhaft oder melodisch, so opfert sie das Bildhafte dem Melos, oder das Melos dem bildhaften Ausdruck, oder aber, sie vermag nur zu bestehen als Melos und Bildhaftigkeit unter Ausschluß jedweder sinnvollen Einheit, jeglichen dichterischen Verstandes.

Wenn man die symbolische Bedeutung der Sprache begreift als physiognomischen Ausdruck „innerer", d. h. psychisch „struktureller" Gegebenheiten, so wird man erschrecken, wie sehr der geistige Habitus unseres Zeitalters reduziert und entwertet ist im Vergleich zu der Vollwertigkeit eines nun längst vergangenen Jahrhunderts. Man vergleiche das Shakespearische Urbild mit der Schillerschen Übersetzung und überzeuge sich, wie sehr der charakteristische und affektgeladene Rhythmus in die Leblosigkeit einer klassizistischen Regel abgewandelt wurde, wie sehr der bildhafte Ausdruck herabgemindert wurde in die relative Leerheit des unsinnlichen und

gedanklichen, d. h. aber undichterischen Ausdrucks. Man vergleiche das Shakespearesche Urbild mit den Nachdichtungen eines beliebigen Modernen! Hier erst wird ersichtlich, wie wenig über das rein Syntaktische der Satz- und Wortbildung des Dichters hinaus die Bedeutung des Verses als gefühlsmäßiges Melos und als rhythmisch unmittelbarer und inspirierter Ausdruck wahrhaft erobert wird. Nicht geht ein in die Übertragung die lautliche Symbolik der wortlichen Fügung, nicht die singende Schönheit der versimmanenten Gesetzlichkeit, wie wortgetreu immer Bild und Sinn der einzelnen Zeilen in logischer und verstandesmäßiger Hinsicht erfaßt sind. Es ist eine Übersetzung, aber es ist nicht „Shakespeare“, nicht Dichtung, sondern abgezählte und zehnsilbig schematisierte Prosa, losgelöst aus der lautlichen Gesetzlichkeit eines phonetisch-musikalischen Gefüges, welches dereinst für den schöpferischen Dichter verbindlich gewesen ist.

Vielleicht am allerdeutlichsten verfolgen läßt sich der formale Auflösungsprozeß an der Entwicklung, welche die europäische Musik in den beiden letzten Jahrhunderten genommen hatte. Jede neue Entwicklungsetappe kann aufgefaßt werden als Formulierung und Manifestwerden einer neuen Auflockerung. So, wenn mit der Entdeckung des Septimenakkordes und späterhin eines wohltemperierten Klavieres die Möglichkeiten der Modulationen sich unermeßlich erweiterten, sich also der Komponist bereits weitgehend von der ursprünglichen Eigengesetzlichkeit des musikalischen Materials emanzipierte. Oder, wenn in der Mannheimer Schule sich eine musikalische Formgebung heranbilden konnte, in welcher nun erstmalig, als in einer homophonen Musik, begleitende Massen gegenüber einer dominierenden Melodie nicht nur geduldet, sondern prinzipiell unterschieden wurden. Diese begleitenden Massen waren formlos, ganz im Gegensatz zu den polyphon durchgeformten Einklängen der gleichzeitig melodientragenden Stimmen eines kontrapunktisch erfundenen Satzes. Oder, wenn die relativen Willkürlichkeiten des Vortrags durch Einführung offizieller Vortragszeichen „crescendo“ und „diminuendo“, „ritardando und accelerando“ sanktioniert wurden. Oder, wenn in den grandiosen Durchführungspartien der Beethovenschen Symphonien den Motiven, welche als Melodie einzig noch übriggeblieben waren, skeptizistisch die Knochen gebrochen wurden; wenn die Formung in der romantischen Musik sich weiter völlig aufgelöst und phantastisch gestaltete, impressionistisch, von Chopin

abwärts, schließlich an linearer Komposition fast nichts mehr und nur sehr Sekundäres übrigbleibt, alles in Duftmassen farbigst instrumentierter Harmonien zerstäubte: so dokumentiert sich — ohne daß zunächst eine Wertung damit ausgesagt werden soll — in all diesen Phänomenen nichts, als vorhin behauptete Auflösung, welche konsequent sich vollzog und stetig, wie nur der Prozeß eines organischen Lebens.

Ist aber, wie wir sagten, diese Formauflösung physiognomisch, so wird sich ein gleicher Prozeß auch in allen übrigen Stilentwicklungen und Künsten nachweisen lassen, in denen sich das Leben gleichzeitig ausgeprägt hatte. In den französischen und Shakespeareschen Dramen, ja sogar noch bei Schiller und Kleist, ist die Gestaltung der Handlung gleichsam eine kontrapunktische. Hier entwickelt sich jede entscheidende Figur zu einer Gegenfigur im antithetischen Sinne: Lear im Gegensatz zu seinen Töchtern, Edmund im Gegensatz zu Edgar und dem alten Gloster: später gibt es dann im Drama einzig die beherrschende Figur eines einzigen Helden, ebenso, wie in der gleichzeitigen Musik es nur noch eine melodientragende Stimme gegeben hat. Alles andere, im Drama ebenso wie in der Musik, ist relativ ungezeichnete und sich unbedingt unterordnende Masse.

Man denke an Büchner etwa oder an Grabbe! Die Menschen verlieren mehr und mehr ihre Eigenwilligkeit, sind — sehr deutlich in den impressionistischen Bildern eines Hauptmann — weniger bedingend als bedingt, Inkarnationen eines passiven Erleidens und Aufgelöstseins, eingehend in den Gefühlswert einer sie unentrinnbar in sich einschließenden Atmosphäre. Gab es in den Schillerschen Dramen noch Volk, als Einheit individuell sich voneinander differenzierender, selbstverantwortlicher und spontan agierender Individuen, so gibt es in der modernen Dramatik lediglich noch ununterschiedliche Masse, in welcher — wie schon in der Hebbelschen Judith — gerade das Ausgelöschtsein der Individuen als Einheit einer gefühlsmäßigen, strukturell aber undifferenzierten und amorphen Wesenheit imponiert. Oder man denke an die Malerei, in der sich über den formauflösenden Impressionismus hinaus ein Pointilismus entwickelte. Oder an die sehr stofflichen Theorien der naturwissenschaftlichen Atomistik, in welcher erst ultrachemische Gesichtspunkte der letzten Entwicklung Wandel geschaffen haben.

Überall, scheint es, sind im Prinzip diese Formorientierungen miteinander identisch, und fast wäre man versucht, im Hinblick auf diese Phänomene endgültig an den Untergang unserer Kulturorientierung zu glauben, wäre diese Kulturorientierung, wie man landläufig[1] meint, tatsächlich eine in sich einheitliche, blühend, alternd und sich auflösend wie das Leben eines gesetzmäßig in sich einheitlichen Organismus. Aber es gibt keine einheitliche Kultur des Abendlandes. Was man als Wikkingertum und faustische Lebenseinstellung in Anspruch nehmen will als charakteristisches Merkmal des Europäischen und Abendländischen überhaupt, ist vielleicht Charaktereigentümlichkeit des Germanischen, nicht aber einheitliches Merkmal auch nur des Deutschen, geschweige denn des allgemein abendländischen Europäers, welcher, soweit er u. a. keltischer, slawischer oder mediterraner Abstammung ist, auf einer strukturell ganz andersartigen Basis aufgebaut ist als die vorwiegend germanischen Völker. Bei dem Germanen dominieren die Funktionen der Tätigkeit, des logischen Verstandes und einer allerdings „ins Ungemessene fortschreitenden Bewegung". Ist aber der Germane Verstandesmensch, tätig und kriegerisch im Spenglerschen Sinne, so orientiert sich der Südländer und Romane weit eher an seiner Empfindung. Und sehr wesentliche, namentlich südliche Repräsentanten, unter ihnen Hölderlin, Hegel und Schelling, sind, wie Spengler selbst nachdrücklichst anmerkt, selbst in unserem faustischen Deutschland wesentlich anders organisiert als faustisch!

Überdies aber vermag aus der Zeit niemand zu entscheiden, ob jene stilistischen Prinzipien, welche wir als Tendenz einer formalen Auflösung kennzeichneten, nun einzig wesenhaft sind und als einzig repräsentativ zu gelten haben für das heutige Zeitalter. Ich zweifle daran; und zumeist sind die sichtbarsten, aufdringlicheren und be-

[1] Leider versagt Spengler im Definitorischen. Selbst formlos, verkennt er am Wesen des Stils phänomenologisch seinen formalen, d. i. in sich gesetzlichen Charakter. Was er Stil nennt, ist Lebenseinstellung und allenfalls charakterologisches Merkmal. Mit einer exakteren Analyse seiner Grundbegriffe wäre Spengler vielleicht ausgerüstet, seinen Objekten an Kontur und Nuance wahrhaft etwas abzugewinnen, überall da, wo zunächst seine rationalistische und schematisierende Einstellung nichts aufleuchten lässt, als die fast erschreckende Leerheit einer logisierenden Abstraktion. Spengler versagt im Definitorischen, weil er — ganz charakteristisch — im Intuitiven nicht eingewurzelt ist, gleichartig „formlos" im Darstellerischen wie Apperzeptiven. Dafür ist er Rationalist.

grifflich formulierbaren Ausdrucksgebilde gleichzeitig die weniger wesentlichen. Endlich aber, so will es scheinen, hat gegenüber der schon programmatisch gewordenen Formlosigkeit eine kulturell bereits tiefgehende Bewegung eingesetzt, welche geistig auf allen Gebieten parallel geht. Wenn etwa in den Lehren der Atomistik die letzten Stoffelemente — nach der eigentlichen Auflösung der konkret gedachten Materie — wiederum nach strukturellen und formalen Gesichtspunkten definiert werden, oder wenn Raum und Zeit determiniert und gleichsam konkret ausgeformt werden in der wechselseitigen Modifikation einer funktionalen Beziehung; wenn sich über die Formeln der organischen Chemie und der Chemie der Kolloide bis hinein in die Kalkulationen der Biologie und, darüber hinaus, bis in die Geisteswissenschaften Begriffe eines Formalen und Strukturellen als dominierend erweisen — in der Biologie sogar anknüpfend an die ehedem verlästerte Naturphilosophie eines Oken —, so wäre es nicht verwunderlich, wenn sich auch wieder in der Kunst Umorientierungen vollziehen oder bereits vollzogen haben, die später vielleicht sich einmal als die entscheidenden Ereignisse der heutigen Entwicklung erweisen.

BEGRIFF UND WESEN DER NATION

VON
WALTER SULZBACH

Man pflegt den Charakter einzelner Persönlichkeiten sowohl wie von Zeiten und Völkern dadurch zu bestimmen, daß man sein Augenmerk auf das richtet, was sie vor allem beschäftigt. Tiefer als dieser Weg führt aber oft das umgekehrte Verfahren: nach dem zu suchen, was einen Menschen oder eine Zeit nicht beschäftigt, was als selbstverständlich hingenommen und nicht diskutiert wird. Die nie bezweifelten Grundüberzeugungen liegen an der Wurzel allen Verhaltens; sie auffinden, heißt den Kern des Charakters erfassen. Handelt es sich darum, Klarheit über die Bedeutung des Nationalbewußtseins für die heutige Zeit zu gewinnen, so genügt es nicht, sich an Hand der Tageszeitungen zu vergewissern, daß die Auswirkungen nationaler Impulse Europa in einen chaotischen Zustand versetzt haben, und auch mit der Frage nach den Ursachen des Weltkriegs — die offenbar im Nationalismus zu finden sind — ist es allein noch nicht getan. Man wird sein Augenmerk auch darauf zu richten haben, ob das Nationalbewußtsein als solches zu Kontroversen Anlaß gibt; die wissenschaftliche und halbwissenschaftliche Literatur, die über das Wesen der Nationen und des Patriotismus handelt, muß zahlenmäßig mit den Schriften etwa verglichen werden, die die Frauenfrage, die soziale Frage oder den Pazifismus zum Gegenstand haben. Und da springt der Unterschied in die Augen. Während Marx, der einflußreichste Denker einer Schule in einem, dem sozialen, Problemkomplex, zu so viel Polemik Anlaß gegeben hat, daß man die Behauptung aufstellen konnte, es sei außer der Bibel und den Pandekten kein Werk der Weltliteratur soviel kommentiert worden wie das Marxsche „Kapital“, ist nicht nur die wissenschaftliche Ausbeute, es sind auch die wissenschaftlichen Bemühungen, die auf eine Klärung des Wesens der Nation ab-

zielen, quantitativ genommen, zum mindesten sehr bescheiden. Diese Charakteristik findet freilich keine Anwendung auf die zahlreichen Schriften, in denen bald für dieses, bald für jenes Volk bestimmte Territorien reklamiert werden; doch sind solche Schriften lediglich als symptomatisch für das Nationalgefühl zu werten, daß ihre Voraussetzung aber nicht ihr Problem bildet. Nicht minder nimmt die große Reihe teilweise höchst scharfsinniger Argumente, die gegen den Nutzen von Grenzverschiebungen überhaupt und gegen die Hochschätzung des Patriotismus gerichtet sind, das Ziel des Angriffs als gegeben an. Über das Wesen des Patriotismus existiert fast nichts. Aus dem wenigen, was vorhanden ist, seien die Verhandlungen des Zweiten deutschen Soziologentages hervorgehoben[1], vor allem das Referat von Robert Michels über die Geschichte des Patriotismus. Dieses Referat wurde später erweitert und ist als Aufsatz im 36. Bd. des Archivs für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik erschienen[2]. Unter den älteren Werken ragt eine stark philologisch orientierte Schrift von Fr. Neumann hervor[3]. Otto Bauers „Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie"[4] ist zwar anregend, aber marxistisch voreingenommen. W. MacDougalls „The Group Mind"[5] bietet mehr von britisch-patriotischem als von allgemein-theoretischem Gesichtspunkte aus Interesse. Von Tarde und Durkheim existieren verstreute Bemerkungen aphoristischer Art. Und an sonstigen einschlägigen Werken von wirklicher Bedeutung fehlt es, soweit die Kenntnis des Verfassers reicht, bisher durchaus.

Nun ist es aber gar nicht an und für sich selbstverständlich, daß die Menschen in Völker gegliedert die Erde bevölkern und Geschichte erleben und machen. Die, zunächst einmal gedankliche, Möglichkeit ist nicht abzuweisen, daß die entscheidende Solidarität das menschliche Individuum auf sich selbst hinweisen könnte oder es binden könnte an Familie, Klasse oder Religionsgemeinschaft. Wie die Geschichte zeigt, sind sehr verschiedene Bindungen tatsächlich wirksam gewesen. Nur uns ist die Rolle der Nation fast selbstverständlich geworden. Wie religiöse Zeiten über die richtige Religion

[1] Tübingen 1913.

[2] Zur historischen Analyse des Patriotismus.

[3] Volk und Nation, Leipzig 1888.

[4] Leipzig 1888.

[5] Cambridge 1920.

grübeln, ohne die Frage, warum die Menschen überhaupt glauben, zu stellen, so fragt die Gegenwart für jeden Einzelfall nach dem Rechte der Völker, ihre Grenze hierhin und dorthin auszudehnen und nach der nationalen Zugehörigkeit versprengter und vermischter Gruppen — aber warum gerade der Wille zu territorialer Expansion als solcher im Bewußtsein so breit figuriert, und warum gerade der Volksgenosse dem heutigen Menschen so nahe steht — das sind Fragen, die die Schwelle der Problematik fast noch gar nicht überschritten haben. Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, durch den Nachweis, daß die bisherigen Lösungsversuche nicht zum Ziele führen, das Problem selbst in möglichster Deutlichkeit zu entwickeln und Umrisse einer denkbaren Lösung zu bieten. Diese im einzelnen zu begründen, muß einem späteren Werke vorbehalten bleiben.

Die Versuchung liegt zunächst nahe, in der Blutsverwandtschaft das Moment zu suchen, das bestimmte Menschen zur „Nation" verbindet und die einzelnen nationalen Gruppen voneinander scheidet. Da nämlich die Angehörigen einer Nation erstens zusammenhalten und zweitens einander in gewisser Hinsicht ähnlich sind, und da die gleichen Phänomene sich vereinigt finden im Falle der Familie, so ergibt sich der Analogieschluß auf die Nation als eine erweiterte Familie und es liegt die Vermutung nahe, daß die Rassen- oder Abstammungsverwandtschaft es sein müsse, die auch im Falle der Nation verwandte Menschen aneinanderkettet. — Eine kritische Besprechung dieser Theorie hat auf zweierlei ihr Augenmerk zu richten. Sie wird erstens zu fragen haben, ob gemeinsame Herkunft tatsächlich Solidarität erzeugt — wie es für die Familie sehr zu Unrecht als keines Beweises bedürftig vorausgesetzt zu werden pflegt —, und sie wird zweitens entscheiden müssen, ob das Nationalitätsgefühl ein Derivat der — wirklich existierenden oder zu Unrecht angenommenen — Abstammungssolidarität sein kann. — Auf beide Fragen lautet die Antwort verneinend.

Gäbe es einen Instinkt der Blutsverwandtschaft, so könnte die Anzahl der Menschenrassen nicht kontrovers sein, da dann jedes Individuum an den eigenen Sympathie- und Antipathiegefühlen die Grenzen seiner Verwandtschaft instinktiv erkennen müßte. Über die Zahl der Rassen ist aber, wie allbekannt, eine Einigung noch nicht erzielt worden. Kant zählt 4 Rassen auf, Blumenbach 5, Buf-

fon 6, Peschel 7, Agassiz 8, Häckel 12, Burke 63 usw. Wenn demnach nicht einmal die großen Menschheitsgruppen durch den Instinkt der Verwandtschaft erkannt werden, wie sollte das Individuum dann an die Untergruppen, als welche die Nationen sich in die Rassen einfügen, die Stimme des Bluts ketten?

Nach der heute gangbarsten Einteilung teilen sich in den europäischen Kontinent eine „mittelländische", eine „nordische" und eine „alpine" Rasse. Gilt dieses Schema — und die Zugrundelegung eines jeden anderen Schemas von den vielen, die zur Wahl stehen, ändert nichts an dem Ergebnis —, dann sind alle europäischen Nationen rassengemischt. — Die nationale Solidarität ist eine unbestreitbare Tatsache. Wenn verschiedene Rassen in einer Nation bestehen, so folgt daraus, daß die Abstammung es nicht sein kann, die die Nation zusammenschweißt. Den deutschen homo mediterraneus zieht nichts vom deutschen homo alpinus weg und zum englischen oder französischen homo mediterraneus hin. Folglich muß der nationale Zusammenhalt, da der Rassefaktor versagt, auf eine andere Weise erklärt werden.

Wo gemeinsame Abstammung vorliegt, erhebt sich stets die Frage nach der Parentel. Brüder haben den gleichen Vater, Vettern den gleichen Großvater, Volksgenossen, wenn sie wirklich blutsverwandt sind, irgendwo, vielleicht einige Hunderte von Generationen zurück, den gleichen Ahnherrn. Irgendwelche gemeinsame Ahnen haben aber auch Deutsche, Franzosen und Russen, denn erstlich sind die Völker als Untergruppen der Menschheit nicht mit der Schöpfung ins Leben getreten, und zweitens haben die Jahrhunderte zahllose Mischehen gezeitigt. Höchstens dem Grade nach ist der Deutsche mit dem Deutschen näher als mit dem Franzosen und Engländer verwandt. Aber nicht dem Grad, sondern der Art nach fühlt er sich als nationaler Patriot ein völlig anderer als jene.

Erscheint es demnach in hohem Maße zweifelhaft, ob gemeinschaftliche Abstammung für die Angehörigen einer Nation von wirklicher Tragweite ist, so steht das Umgekehrte: daß, wo Solidarität statthat, an Blutsverwandtschaft leicht geglaubt wird, empirisch außer Zweifel. Einige Beispiele: In Deutschland wiederholen sich die Versuche, zu beweisen, daß Milieu-, nicht aber Rassenunterschiede für den Kontrast zwischen den Nord- und den Süddeutschen verantwortlich seien, und daß die Kurzschädeligkeit der

Bayern auf dem gebirgigen Charakter ihres Landes beruhe. Hinter diesen Versuchen liegt als das treibende politische Motiv die Forderung der ursprünglichen Einheit der deutschen Nation. Gerade die entgegengesetzte These verficht ein Buch, das in der Zeit des Rheinbundes erschien, und dessen Verfasser sich bemühte, zu beweisen, daß Bayern und Franzosen, unter Napoleon damals Bundesgenossen, auch auf die gleiche keltische Abstammung zurückblicken könnten[1]. Die besondere Abneigung der Franzosen gegen das Preußentum nahm nach 1871 in eine Theorie de Quatrefages ihre Zuflucht, die darin gipfelte, daß die Preußen gar keine wirklichen Deutschen seien, sondern mit den Finnen und Lappen zusammengehörten und nur durch Gewalt in Deutschland regierten. Zur Verteidigung der Sklaverei ist in den Südstaaten der Union die Behauptung aufgestellt worden, die Neger stammten nicht von Adam ab, und es ist gewiß nicht zufällig, wenn der Antisemitismus als stärkstes Argument gegen die Juden ihre fremde Rassenzugehörigkeit anführt. Maines Behauptung, daß alle Gesellschaftsverbände der Vorzeit und des Altertums den Grund für ihr Zusammenhalten nur in der gemeinsamen Abstammung zu finden vermochten, läßt sich auf die moderne Gesellschaft noch in hohem Maße anwenden. Die Beispiele ließen sich mit Leichtigkeit vermehren. Es genügt zu wissen, daß die Herkunft der Ansicht, es beruhten die Nationen auf Blutsverwandtschaft, sich historisch weit zurückverfolgen läßt.

Neben der, wie sich somit zeigt, unhaltbaren Hypothese, daß die Rassenverwandtschaft es sei, die dem nationalen Zusammenhalt zugrunde liege, figuriert im populären Bewußtsein eine andere Theorie, der als Ausgangspunkt wiederum die Ähnlichkeit der Volksgenossen untereinander und ihre Verschiedenheit von anderen Gruppen dient; aber nicht die Abstammung, sondern die Ähnlichkeit als solche soll das Gesellschaft bildende Moment sein. „Unter einer Nation“, schreibt Bagehot, der neben anderen diese Ansicht vertritt, „versteht man eine Gesamtheit ähnlicher Menschen, welche dieser Ähnlichkeit wegen fähig sind, gemeinschaftlich zu handeln, und vermöge ihrer Ähnlichkeit geneigt sind, gleichen Gesetzen zu folgen.“[2]

[1] Pallhausen: „Garibaldi, der erste König Bojariens“, 1810.

[2] Der Ursprung der Nationen, Leipzig 1874, S. 25.

Nun ist, daß es spezifische „Volkscharaktere" gibt, eine Tatsache, die keines Beweises bedarf. Die unpersönliche Kühle des Engländers, seine Vorliebe für Sport, seine individualistische Absonderung, das gesellige Wesen, die Verstandesschärfe und die Impulsivität des Franzosen, die Gutmütigkeit und Schwerfälligkeit des Deutschen — all dies sind sprichwörtliche Züge. Es müßten jedoch, damit diese Ähnlichkeiten in der Veranlagung der Glieder eines Volkes als ausreichende Grundlage des Phänomens der nationalen Zusammengehörigkeit erachtet werden könnten, zwei Bedingungen erfüllt sein: Erstens müßte eine gewisse Proportion bestehen zwischen dem Unterschiede in den Eigenschaften der zur eigenen Nation gehörigen und der nicht zu ihr gehörigen Individuen auf der einen, dem Grade der Anziehung bzw. Abstoßung auf der anderen Seite, und zweitens müßten die Angehörigen der Gruppe „Nation" von den ihnen gemeinsamen Eigenschaften, die sie von fremden Nationen trennen, ein wirkliches Wissen besitzen. Diese beiden Voraussetzungen gilt es zu prüfen.

Über die Tragweite der den Angehörigen ein und desselben Volkes eignenden gemeinsamen Eigenschaften täuscht die Aufzählung von oft beobachteten Nationaleigentümlichkeiten leicht hinweg. Denn der Volkscharakter der Deutschen, Engländer usw. kann als Erklärungsgrund des Verhaltens dieser Gruppen nur so weit herangezogen werden, als die die Angehörigen anderer Gruppen verbindenden Merkmale das entsprechende solidarische Verhalten ihrerseits zeitigen. Es kommt also darauf an, die Menschen nicht nur nach Völkern, sondern daneben noch durch andere Schnitte nach Ähnlichkeiten in Gruppen zu zerlegen.

Neben den Volkscharakteren stehen zunächst die Zeitcharaktere. Die Generationen folgen aufeinander, aber jede ist verschieden geartet von der, die ihr vorausging. Andere Reize wirken auf den Menschen des 15. als auf den des 19. Jahrhunderts; sie sprechen, geistig genommen, verschiedene Sprachen. Jahrhunderte trennen nicht weniger stark als politische Grenzen. Das Zeitalter der Kreuzzüge hat andere Menschen hervorgebracht als das Zeitalter des absoluten Fürstenstaates, die Preußen Friedrichs des Großen unterscheiden sich in ihrer Gedankenwelt wesentlich von den Preußen Wilhelms II. Gewiß trennt vieles auch die Kinder ein und derselben Zeit, es klafft ein seelisches Nicht-verstehen in mehr als einem

Punkte zwischen Schwarz und Weiß und zwischen Ost und West. Aber was vom Nebeneinander gilt und hier so oft betont wird, wird in seiner Bedeutung für das Hintereinander konsequent übersehen. „Man ist ebensogut Zeitbürger als man Staatsbürger ist.“[1] Berufene Psychologen haben die Merkmale einzelner Epochen mit der gleichen eindringenden Beobachtungsgabe umschrieben, die den Charaktermerkmalen der Völker so oft zuteil geworden ist. Nietzsche nennt das 17. Jahrhundert „aristokratisch, ordnend, hochmütig gegen das Animalische ...“, das 18. „vom Weibe beherrscht, schwärmerisch, geistreich, flach ..., viel Canaille au fond ...“, das 19. „animalischer, unterirdischer, häßlicher . . . und eben deshalb ‚besser‘, ‚ehrlicher‘ . . ., aber traurig und dunkelbegehrlich“. — Mit gleichen und ähnlichen Attributen pflegen auch die Völker in ihrer Verschiedenheit gekennzeichnet zu werden.

Daß das viel berufene „Sichverstehen“ die Volksgemeinschaft oft durchaus ignoriert, zeigt das Verhalten der gebildeten Klassen Europas dem Konnubium gegenüber. Hier liegt dem tatsächlichen Verhalten ganz allgemein das Prinzip zugrunde, daß bei Eingehung einer ehelichen, also der intimsten aller Gemeinschaften, der Stand vor allem entscheidend sein müsse. Die internationale Verbindung mit einer „guten“ Familie wird als normal empfunden, das Herabsteigen unter die überkommene Kaste gilt als Mesalliance, und als Begründung dient zumeist — ohne freilich historisch der Grund zu sein — die vorgebliche Unmöglichkeit des „Sichverstehens“ verschiedener sozialer Schichten — des gleichen Volkes. In diesem Zusammenhange verdient eine Erwähnung auch der Kodex des Duells. Für den deutschen Offizier sind, oder waren bis vor kurzem, der französische Offizier oder Beamte „satisfaktionsfähig“, dagegen der deutsche Bauer, Handwerker oder Arbeiter nicht, was so viel hieß wie, daß allein bei jenen Ehrbegriff und Ehrgefühl vorausgesetzt werden durften. — Es ergibt sich: Einander ähnlich und von ihren Vorfahren wie Nachkommen deutlich verschieden sind auch die Menschen ein und derselben Zeit. Wenn sie trotzdem keine, den Volksgenossen analoge Solidarität zeigen (die sich richten müßte gegen frühere und spätere Generationen), so ist der nationale Zu-

[1] Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen. — Bemerkenswert ist, dass der „Volksgenosse“ in das Pathetische, der „Zeitgenosse“ in das Ironische hinüberklingt.

sammenhalt mit dem Moment des Volkscharakters noch nicht zur Genüge erklärt.

Verschieden sind die Menschen nach dem Geschlecht. Beim Manne ist der Kampfinstinkt stark ausgeprägt, bei der Frau der Mutterinstinkt, beim Manne das Pflichtgefühl, bei der Frau der Herdentrieb. — Die Alten und die Jungen empfinden verschieden, „Väter und Söhne" stehen im zeitlosen Gegensatz. — Es gibt eine Psychologie des Gebirglers und eine solche des Binnenlandbewohners. Der Alpenbauer und der Andensiedler haben gemeinsame Charakterzüge; andere, aber in sich gleiche, zeigen der norwegische und der griechische Fischer. — Einen breiten Raum nimmt in der modernen Soziologie der Gegensatz von Stadt und Land ein. Der Bauer begreift langsam und ist konservativ, der Städter unterliegt vielerlei Reizen und neigt zu Neuerungen. Jener ist oft gläubig und vielfach intolerant, dieser neigt zum Skeptizismus und Relativismus. — Es gibt auch sonst Berufs- und Klassencharaktere. Sombart hat ein Buch geschrieben „Das Proletariat"[1], L'Houet eine Studie über den Bauern[2]. „Bestimmte Eigenschaften werden vom Soldaten verlangt, einerlei ob er bei Marathon oder Pavia oder im Priesterwalde mitzukämpfen hatte. Ebenso gibt es typische Adelskennzeichen, die trotz aller nationalen und zeitlichen Verschiedenheiten deutlich hervortreten. Der Typus des Bauern ist in der Hauptsache immer gleich, mag ihn die attische Komödie, mag ihn Hans Sachs, mag ihn ein moderner Lustspieldichter auf die Bühne stellen."[3]

Stets hat sich gleich zu gleich gesellt. Genossenschaften aller Art blühten, als sich im Mittelalter unter irgendeinem als bindend empfundenen Gesichtswinkel die Individuen in Gilden und Zünften zusammenschlossen. Und trotzdem fehlte das nationale Bewußtsein dem Mittelalter fast ganz. — —

Die Richtigkeit der These, der Volkscharakter liege der nationalen Zusammengehörigkeit zugrunde, setzt noch ein zweites Postulat, wie schon erwähnt, voraus: die verbindenden Eigenschaften müssen den vergesellschafteten Individuen bekannt sein. Es gilt zwei Fragen zu beantworten: 1. Was weiß der Deutsche vom Charak-

[1] Frankfurt a. M. 1906.

[2] Zur Psychologie des Bauerntums, 2. Aufl., Tübingen 1920.

[3] B. Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, Leipzig 1919, S. 41.



ter seines eigenen Volkes und dem Charakter anderer Völker? 2. Wie stellt er sich die eigene und die fremde Gruppe vor?

Zu 1: Jeder Mensch hat einen bestimmten Bekanntenkreis. Dieser umfaßt bei großen Völkern wie dem deutschen oder englischen nur einen sehr kleinen Bruchteil der Nation. Die einzelnen Individuen des Bekanntenkreises sind untereinander verschieden, wie sich schon daraus ergibt, daß ihnen teils mit Zuneigung, teils mit Abneigung begegnet wird. Hätten sie aber selbst einen eindrucksvollen Generalnenner, so würde doch noch der Schluß von einigen auf alle logisch inexakt, also Glaubenssache sein. Mit anderen Worten: Um davon einmal ganz abzusehen, daß die meisten Deutschen sich mit einem Engländer oder Franzosen sprachlich gar nicht verständigen können, ihr Urteil über „den" Fremden also jeder vernünftigen Grundlage entbehren muß — selbst was ein jeder über sein eigenes Volk im Punkte Charaktereigenschaften zu wissen glaubt, ist nicht erfahren, sondern gelernt. Wir wissen von den Angehörigen unserer Nation nur eins: daß sie mit uns zusammen anderen Nationen gegenüber die gleichen Zwecke verfolgen, — also etwa dasselbe, was die Soldaten der gleichen Armee voneinander wissen. Das heißt: dem Nationalgefühl liegt das Wissen zugrunde, daß die Nation Nation ist. Über irgendwelche sonstigen verbindenden Momente mehr inhaltlicher Art vermag ein solches identisches Urteil naturgemäß nichts auszusagen.

Zu 2: Das eigene Volk und fremde Völker werden trotzdem vorgestellt. Es entsteht eine falsche Vorstellung. Erstlich ist unser Bewußtsein zu eng für die richtige Reproduktion einer Gruppe; darum wird die Nation in Analogie zum (bekannten) Individuum gedacht. An Stelle der vielen, untereinander differierenden, Deutschen wird der Deutsche Schmidt, an die Stelle aller Engländer der Typus des John Bull oder ein analog gebildeter gesetzt. — Der Schluß vom Idealtypus auf die lebendige Wirklichkeit führt aber auf Abwege. Zur Veranschaulichung mag das Schlagwort von der politischen „Einkreisung" dienen. Ein Einzelner, der „eingekreist" und überfallen wird, ist auf alle Fälle in der Minderzahl und zieht die Sympathien auf sich. Wird ein Volk „eingekreist", so treten die gleichen gedanklichen und gemütlichen Assoziationen auf. Dabei kann ein Volk, das gegen viele andere kämpft, zahlenmäßig sehr wohl die stärkere Partei darstellen, und außerdem fehlt, da ein Teil des Volkes seine Kampffront nach Westen, ein anderer sie nach Osten

nehmen kann, zu dem Moment des Überfalls von hinten überhaupt die Parallele. — Sobald die Fiktion aufgestellt wird, daß ein Volk eine Einheit wie das menschliche Individuum sei, sind alle Folgerungen a limine falsch. Es ist ein großer Unterschied, ob es sich um die Deutschen, wie sie vorgestellt werden, oder um alle Deutschen, wie sie sind, handelt.

Als zweiter Faktor kommt in Betracht, daß uns das, was jedem Volke allein eignet, mehr interessiert als das, was die Völker verbindet. Von demjenigen, der fremde Länder besucht, erwarten wir über die Absonderlichkeiten im Auslande Bericht. Daß es in Frankreich Landstraßen, Schulen und Beamte gibt, und daß die Polygamie den Franzosen nicht erlaubt ist, das interessiert keinen Deutschen. Wohl aber findet sein Interesse, daß etwa das soziale Leben jenseits des Rheines eine größere Rolle als diesseits spielt, daß sich in Paris die ganze geistige Elite des Landes konzentriert, daß in den höheren Gesellschaftsklassen die eheliche Treue nicht streng eingehalten wird und ähnliches mehr. Dadurch nun, daß an die gemeinsamen Züge gar nicht gedacht und das Besondere allein im Bewußtsein fixiert wird, entstehen, genau wie in den Witzblättern durch die gleiche Methode, regelrechte Karikaturen als da sind: der Amerikaner, der immer Eile hat und nur an das Geldverdienen denkt, der Franzose, der nicht weiß, daß die Ehe ihm Pflichten auferlegten sollte, der Deutsche, der seine Heimat mit Schutzleuten übersät und überall Schilder mit „Verboten" anbringt usw. usw. Neunundneunzig Gemeinsamkeiten werden beiseite gelassen und eine Differenz wird stärkstmöglich unterstrichen.

Nicht das Wissen um Gemeinsamkeiten bewirkt also den nationalen Zusammenhalt, sondern dieser stammt aus anderer Quelle und hat den Glauben an bestimmte Charaktereigenschaften hüben und andere drüben zur Folge. Ähnlichkeiten gibt es, das sahen wir, nicht nur zwischen Volksgenossen, und trotzdem wird keine Solidarität in unseren Tagen so stark gefühlt, wie die der Gruppe Nation. Wie die Mitglieder einer Familie selbst im Falle völlig differenter Eigenschaften aus einer Art von Pflichtgefühl heraus zusammenhalten würden, so ist auch das nationale Bewußtsein unabhängig von Erfahrung und Gleichheit.

Theoretische Erörterungen erübrigen sich gegenüber einer weiteren Hypothese, die in Frage kommt und die sich dahin formulieren

läßt, daß es die gleiche Sprache sei, die die Nation schaffe. („So weit die deutsche Zunge klingt . . .“) Sie erübrigen sich — denn trotz der gleichen Sprache haben Engländer, Iren und Nordamerikaner, Spanier und Argentinier, Deutsch-Schweizer und Deutsche nicht das gleiche Nationalbewußtsein. Die Schweiz zerfällt in mehrere Sprachgebiete, und doch gelten die Schweizer allgemein als Nation. Die Tatsache, daß die Juden die Sprache ihrer Umgebung sprechen, verhindert nicht den Antisemitismus.

Ebensowenig führen Erwägungen, die bei der Gliederung der Erdoberfläche ihren Ausgangspunkt nehmen, auf den richtigen Begriff der Nation. Wie weit die „Scholle“ reicht, für die der Patriot kämpft, wessen „Haus und Hof“ er außer dem eigenen mitschützt, das bestimmen ihm viel weniger geographische Faktoren als übernommene Traditionen. Die Grenze des Vaterlandes ist eine Funktion des Nationalgefühls. Nur Verkennung der Tatsachen verwechselt hier Ursache und Wirkung. Die Abstoßung der Völker kann bei geographisch völlig willkürlicher Grenze ungeheuer stark sein. Man denke an das Verhältnis der Polen zu den Deutschen und den Russen. Auch die Möglichkeit des Miteinander-verkehrens mildert die Gegensätze nicht. Gerade in Grenzbezirken herrscht oft der bitterste Nationalhaß. Je mehr Nachbarn ein Volk hat, um so mehr Antipathien zieht es auf sich. Was es bedeutet, sich mit vielen Flächen an anderen Völkern zu reiben, das bezeugen die Deutschen, die Magyaren und die Juden der Diaspora.

Und schließlich die Geschichte. Auf sie baut u. a. Otto Bauer seine Begriffsbestimmung der Nation: „Die Nation ist die Gesamtheit der durch Schicksalsgemeinschaft zu einer Charaktergemeinschaft verknüpften Menschen.“[1] Jellinek[2] spricht von der Nation als einer „Vielheit von Menschen, die durch eine Vielheit gemeinsamer, eigentümlicher Kulturelemente und eine gemeinsame geschichtliche Vergangenheit sich geeinigt und dadurch von anderen sich unterschieden weiß“. „Das stärkste Moment von allen“, heißt es in Beziehung auf die Nation bei J. St. Mill[3], „ist eine gemeinsame politische Vergangenheit, der Besitz einer nationalen Geschichte und, darauf fußend, Gemeinsamkeit in den Erinnerungen.“

Tatsächlich haben Völker keine „Erinnerungen“ wie Individuen.

[1] A. a. O. 135.

[2] Allg. Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1914, S. 119.

[3] Representative Government, Everymans Library, S. 359.

Wieder liegt die unkritische Übertragung eines Begriffes aus dem Persönlichen in das Kollektive vor. Beim Individuum heißt „sich erinnern" so viel wie: früher schon erlebte Vorstellungen und Empfindungen mit dem Bewußtsein, daß sie schon einmal da waren, wieder erleben. Ein und dasselbe Ich ist der Träger des früheren und des späteren seelischen Vorganges. Ein Volk dagegen hat kein Ich. — — Damit die Deutschen von 1923 die Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges mit der Empfindung, daß es sich um ihre eigene Vergangenheit handele, begleiten können, ist dreierlei erforderlich: Die spätere Generation muß über den Dreißigjährigen Krieg etwas gehört oder gelesen haben; sie muß gehört oder gelesen haben, daß es sich bei den Deutschen des Dreißigjährigen Krieges um ihre eigenen Vorfahren handelt; und sie muß sich mit ihren Vorfahren solidarisch fühlen. Sicherlich hat dieser dreifache Prozeß mit dem Vorgang des „Erinnerns" so gut wie keine Ähnlichkeit. Als eigenes Erlebnis figurieren die Freiheitskriege im Gedächtnis der heutigen Deutschen ebensowenig wie die Schlacht bei Salamis. Die europäische Christenheit ist trotz der Unzahl der gemeinsamen Erlebnisse, die ihr zwei Jahrtausende gebracht haben, trotz päpstlichen Ansprüchen, Türkenkämpfen, Reformation und Kapitalismus nicht zu einer Nation geworden. Ebensowenig haben die Tschechen sich in die habsburgische Monarchie hineingelebt, während umgekehrt die Deutschen zur Nation wurden, obwohl ihnen durch ihre traditionelle staatliche Zersplitterung das gemeinsame Erleben zum größten Teil unterbunden worden war. Die nationale Solidarität beruht nicht auf kollektiver Erinnerung, sondern auf individueller lernender Aufnahme.

Sind es die großen Individuen, die die Nation schaffen? Auch das ist behauptet worden. Bekannt sind die Hinweise etwa auf Luther und Goethe als Wegbereiter Bismarcks. Doch auch diese These hält nicht stand. Denn wiederum sind hier Voraussetzung und Wirkung verkehrt worden. Jedes Individuum gehört nach Raum und Zeit einer großen Anzahl von menschlichen Kreisen an. Goethe zählt nicht nur zum deutschen Volke, er kann auch als Sproß der Familie Goethe begriffen werden, als ein Sohn Frankfurts oder der freien Reichsstädte im allgemeinen, er gehört dem deutschen Bürgerstande an und ebenso dem Protestantismus, Westeuropa, dem 18. Jahrhundert, der deutschen Kleinstaaterei, den Indogermanen, der Menschheit als ganzer. Jeder dieser Kreise ist eine historische

Bedingung des historischen Goethe, und es kommt nur darauf an, auf welchen Kreis als den hauptsächlich bedingenden man die große Persönlichkeit bezieht. Ist das Nationalgefühl erst einmal vorhanden, so wird sie in der Regel als ein Kind ihres Volkes verstanden. Würde aber unser Interesse sich mehr auf die Zeiten als auf die Nationen richten, so würde die Subsumtion eine andere sein, und wir würden dann in Goethe mehr den Zeitgenossen Benthams als den Landsmann Bismarcks sehen.

So ergibt sich, daß weder Rasse noch Volkscharakter, weder die Gliederung der Erdoberfläche noch die Geschichte oder die großen Individuen das Wesen der Nation verständlich machen können. Von den Bindemitteln aus, durch die Menschen zusammengeschweißt werden, ist keine Definition zu gewinnen. Wir müssen den Weg von innen nach außen wählen: nach dem seelischen Gehalt des nationalen Phänomens fragen und von diesem aus die sozialen Phänomene erhellen.

Da breite terminologische Exkurse an dieser Stelle ausgeschlossen sind, sollen einige Unterscheidungen innerhalb des Gesamtphänomens ohne eingehendere Begründung dekretiert werden: Patriotismus soll heißen die Bejahung der Zugehörigkeit zu einem bestehenden Staatsgebilde, mag dieses selbst, wie im Verhältnis der Deutschen des 18. Jahrhunderts zu ihren jeweiligen Zwergstaaten, nur darum gewollt werden, weil es einmal gegeben ist. Es waren also in Österreich-Ungarn vor dem Zerfall die Deutschen, aber nicht die Tschechen, patriotisch. Bei den letzteren differierten das Volksgefühl und das Staatsgefühl, und es bestand das Bedürfnis nach einer neuzuschaffenden Synthese zwischen beiden in einem anderen Staate.

Volksgefühl soll heißen das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit Menschen, denen gegenüber der Glaube besteht, sie seien von gleicher Abstammung. Für das bloße Volksgefühl — im Gegensatz zum Nationalbewußtsein — ist charakteristisch, daß keine politischen Konsequenzen aus ihm als Prämisse gezogen werden; ein eigener Staat wird nicht begehrt. Das Volksgefühl der Deutschen ist sehr alt, ihr Nationalgefühl relativ jung. Die Juden haben, nur auf ihr Volksgefühl gestützt, jahrhundertelang Verfolgungen getrotzt; ein Nationalgefühl findet sich bei ihnen selbst heute erst bei einem Teil der Zionisten. Auch den Chinesen, die ihren eigenen Volkskörper in Analogie zur Familie vorstellen, ist ihr Staat vorläufig noch

gleichgültig. Sobald jedoch ein Volk an seinem Staate erhebliches Interesse nimmt und nicht nur ein Werkzeug in seinem Staate sieht, sondern einen Eigenzweck in ihm erstrebt und erkämpft, liegt ein neues Phänomen vor: die Nation.

Mit dem Begriffe „Nation" pflegen wir die Vorstellung von etwas Einheitlichem und Großem zu assoziieren. Man spricht von den Sachsen oder Montenegrinern als Völkern, man bezeichnet sie nicht als Nationen. Es gibt viele Volkslieder, aber nur wenige oder ein einziges Nationallied, viele Volksfeste, ein Nationalfest.

Die Nation ist ausgezeichnet durch den gemeinsamen Willen derer, die ihr angehören. Dieser Wille hat zum Objekt den eigenen Staat. Nur Angehörige der Nation, die als die eigene empfunden wird, sollen in diesem Befehlsgewalt haben. Zwei mögliche Motive kommen für die Sehnsucht nach dem eigenen Staate in Frage: er kann der inneren Verfassung oder aber der äußeren Stellung wegen erstrebt werden. Tatsächlich ist es das zweite Motiv, das den Begriff ergänzt.

Nicht damit er ihr als Hebel zur Durchführung von bestimmten innerpolitischen Maßnahmen diene, konzentriert die Nation ihren Willen auf den eigenen Staat; sie will ihn ohne Rücksicht auf irgendeine Gegenwartslage unter allen Umständen haben, sie will ihn, schroff gesagt, als sich selbst genügenden Selbstzweck besitzen. Doch fügt, bei schärferem Zusehen, der begehrte Staat sich tatsächlich doch, auch in seiner äußeren Stellung, in bestimmte Zwecke ein. Es ist die Souveränität, die Kompetenz als Kompetenz, die begehrt wird. Die Nation will sich in ihrem eigenen Staate gehorchen, es soll ihr kein Fremder und kein fremdes Volk Gesetze dekretieren dürfen. Das ist das Ziel vor allen anderen, auf das das nationale Streben sich richtet.

Zur Veranschaulichung diene die Lage der deutschen Bewohner des besetzten Gebietes. Wenn diesen für den Fall ihrer Sezession seitens der Franzosen finanzielle und sonstige Vergünstigungen in einem Maße angeboten würden, daß die Annahme ihnen nur Vorteile bringen könnte, und wenn sie diese Angebote dann trotzdem zurückweisen würden, so würde ein solches Verhalten den schlüssigen Beweis erbringen, daß die Rheinländer sich zur deutschen Nation rechnen, denn sie würden die Teilnahme am deutschen Nationalverbande durch Opfer erkaufen. Am parallelen Falle bewährt sich, daß die Isländer eine Nation sind: die Bewohner der zum däni-

schen Reichsverbande gehörigen Insel Island haben von ihrer Verbindung mit Dänemark nur Vorteile; sie zahlen keinen Tribut nach Kopenhagen, sondern erhalten umgekehrt von dort noch Zuschüsse zu ihrer eigenen Verwaltung, sie sind im Unterschiede von den Dänen des Mutterlandes keiner Wehrpflicht unterworfen. Sie erstreben trotzdem die staatliche Selbständigkeit. Wirtschaftlich konnten auch die Polen von der Wiedererrichtung ihres Reiches wenig gewinnen. Hätte ihnen an wirtschaftlichen Vorteilen gelegen, so wären schwerlich gerade die preußischen Polen, die an dem ökonomischen Aufstiege des deutschen Reiches in vollem Umfange teilnahmen, die fanatischsten Irredentisten gewesen. Aber auf die Polen läßt sich wörtlich anwenden, was Lowell von den Iren bemerkt: Eine gute Regierung war ihnen für Selbstregierung kein Ersatz. So ergibt sich die Begriffsbestimmung: Eine Nation ist eine Gruppe von Menschen, die einen eigenen Staat um seiner Souveränität willen anstrebt.

Dagegen lag der Sezession der nordamerikanischen Sklavenstaaten im Jahre 1861 kein nationales Motiv zugrunde. Die Föderierten wollten die Sklaverei nicht aufgeben und sagten ausschließlich der abolitionistischen Bewegung wegen dem alten Verbande die Treue auf. Die Souveränität ihres nach Kündigung der Verfassung neu gegründeten Staates war ihnen nur ein Mittel zu einem ganz bestimmten innerpolitischen Zwecke. Genau so ist der Schweizer Sonderbundkrieg zu beurteilen: die katholischen Kantone rebellierten, weil sie die jesuitenfeindliche Gesetzgebung des Bundes nicht mitmachen wollten. — Ein großer Teil der Elsässer und Lothringer hat sich von jeher als zur französischen Nation gehörig betrachtet. Dagegen kämpfen im Rheinlande und im Saargebiet nur deutsches Nationalgefühl und Zweckmäßigkeitserwägungen gegeneinander.

Als Bismarck gerade in das parlamentarische Leben eingetreten war, wurde in seiner Gegenwart die Behauptung aufgestellt, eines der Hauptmotive des deutschen Volkes beim Eintritt in die Freiheitskriege sei der Wunsch nach Selbstregierung und einem gewählten Parlament gewesen. Der Vertreter dieser Anschauung sah also in der Befreiung von der französischen Herrschaft nur ein Mittel und eine Durchgangsstufe zu der Demokratisierung des politischen Lebens in Deutschland, mithin keine wirklich nationale Bewegung. Bismarck wandte sich gegen den Redner und drückte sein Erstaunen darüber aus, daß zu der Volkserhebung von 1813 noch andere Mo-

tive mitgewirkt haben sollten als das Gefühl der „Schmach, daß Fremde in unserem Lande geboten", der „Mißhandlung und Erniedrigung", des „Hasses gegen die Fremdlinge". Das ist national gedacht. Nicht danach hat für Bismarcks Empfinden ein von Fremden beherrschtes Volk zu fragen, was es mit seinem Staate anfangen will, wenn es erst wieder Herr im eigenen Hause ist, sondern nur darauf kommt es an, daß in diesem — dem deutschen — Staate niemand zu befehlen haben soll, der nicht zum deutschen Volke gehört.

Erst in zweiter Linie fragt der national gerichtete Mensch nach der inneren Gestaltung seines Staates. Der deutsche Sozialist will, wenn er Patriot ist, auch solche Volksteile nicht von Deutschland abgesplittert wissen, die reaktionäre Vertreter in den Reichstag entsenden. — — Noch involviert der Begriff der Nation, daß der souveräne Staat für die eigene Gruppe erstrebt wird. Deshalb gehören zur irischen Nation zwar die amerikanischen Iren, die für den gälischen Freistaat eintreten, aber keineswegs gehörten je zu ihr die Deutschen etwa dadurch, daß sie im Interesse der auswärtigen Politik ihres eigenen Landes die Sinnfeinerbewegung unterstützen.

Ein Staat, in dem Fremdvölkische die Befehlsgewalt haben, mag noch so vieles bieten — eines fehlt ihm: die Souveränität der eigenen Gruppe nach außen. Gäbe es nur eine einzige einheitliche Menschheit auf Erden, so könnte diese vielleicht als Volk, aber sicherlich nicht als Nation gelten, denn eine Nation ist ex definitione so undenkbar wie ein Ehegatte oder ein Feind. Voraussetzung eines Gegners, sich nichts gefallen lassen wollen, Mißtrauen und Aggressivität, sind dem Begriffe der Nation inhärent. Nicht eine gemeinschaftliche Vergangenheit ist ihr Kennzeichen, sondern der Wille zur gemeinschaftlichen Zukunft.

Meist ist das Volksgefühl die Vorstufe zum nationalen Bewußtsein. Die Empfindung, durch gleiche Abstammung verbunden zu sein, ist bei den Deutschen z. B. sehr alt. Aber politische Konsequenzen wurden nicht aus ihr gezogen. Der Freiherr v. Stein war sich gewiß seines Deutschtums bewußt. Trotzdem fand er, als Humboldt nach den Freiheitskriegen daran dachte, den Beistand des deutschen Bundes von den großen europäischen Mächten garantieren zu lassen, hierzu nichts weiter zu bemerken, als daß diese Garantie „sehr was Bedenkliches" habe, und daß man „höchstens England und

Rußland dürfe teilnehmen lassen"[1]. Hundert Jahre später urteilt Meinecke, daß Stein „auf halbem Wege stehen blieb, wo das moderne Nationalgefühl den Weg zu Ende gehe und jede, schlechthin jede verfassungsmäßige Möglichkeit, die freie Bewegung der eigenen Machtpolitik durch das Ausland gestört zu sehen, verurteilen wird"[2].

Eben damals, im Jahre 1814, stellte der Jurist Thibaut die Forderung nach einem einheitlichen Gesetzbuche für ganz Deutschland, pries ihren „echten germanischen Sinn" und schlug vor, sie „durch Völkervertrag unter feierlicher Garantie der auswärtigen großen alliierten Mächte" durchzuführen. Wenn wir diesen Gedanken von Meinecke[3] als „unerträglich" bezeichnen hören, so spricht sich in der Antithese die Entwicklung eines Jahrhunderts aus. — „Volk" also ist ein größerer Verband, der an gemeinsame Abstammung glaubt, ohne aus ihr besondere politische Konsequenzen zu ziehen. Das Prädikat „größer" deutet die labile Grenze zwischen Stamm und Volk an. Der Deutsch-Amerikaner gehört gerade so weit zum deutschen Volke, als seine deutsche Abstammung ihm selbst bewußt ist. Aus eigenem Willen gehören die Deutsch-Schweizer großenteils zum deutschen Volke, die Holländer dagegen nicht.

Das Streben der Nation geht auf Freiheit und Einheit. Manchmal ist die Einheit vorhanden, die Freiheit nicht (Tschechen vor 1918); manchmal ist es umgekehrt nur die Einheit, die zu verwirklichen bleibt (die Deutschen vor 1870); einigen Völkern fehlen die Einheit und die Freiheit (Italien vor 1866, Polen vor 1918). — — Oft ruhen Volksgefühl und Patriotismus konfliktlos nebeneinander, sei es, weil das politische Interesse sich am zufällig vorhandenen Staate genügen läßt (die Deutschen bis zum 19. Jahrhundert), sei es weil, wie zum Teil im heutigen Frankreich, die Grenzen des Volkes auch die des Staates sind. Wo diese Harmonie aber fehlt, da treibt das unbefriedigte Nationalgefühl zu immer neuen und sehr oft blutigen Konflikten.

Der Wille zu einem a n d e r e n als dem historisch überkommenen Staate wird sich vornehmlich n e g a t i v gegen die Gruppe oder die Gruppen, mit denen bisher ein Zusammenleben statthatte, richten

[1] Vgl. Fr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 4. Aufl., München und Berlin 1917, S. 185.

[2] A. a. O.

[3] A. a. O. S. 207.

(Iren gegen Großbritannien, Tschechen gegen Österreich-Ungarn, Armenier gegen Türkei) — dann sind die erstrebten Staatsgrenzen meist enger als die alten waren; oder es wird das bejahende Moment in der Bewegung überwiegen, wie es überall da der Fall ist, wo die Angehörigen souveräner Staaten den Zusammenschluß zu einem größeren Gebilde erstreben (deutsche und italienische Einheitsbewegung); oder es können schließlich das bejahende und das verneinende Moment sich verschmelzen (italienische, südslawische und rumänische Irredenta im alten Österreich-Ungarn).

In der Betonung des Selbstbestimmungsrechtes trifft sich das nationale Prinzip mit dem Grundgedanken der Demokratie, und auch darin laufen beide parallel, daß a priori unbestimmt bleibt, zu welchem inhaltlichen Zwecke das Selbstbestimmungsrecht verwendet werden soll. Der Begriff der Demokratie ist darum nicht weniger erfüllt, weil ein Volk als ganzes in das Privatleben aller Volksgenossen eingreift, und eine „freie" Nation ist auch eine im Sinne des russischen Zarismus despotisch regierte, solange nur keine Fremden die Befehlsgewalt im Staate haben[1]. Wenn die Nation einen eigenen Staat will, so will sie zwar als ganze die Unabhängigkeit allen anderen Nationen gegenüber — ob aber das Einzelindividuum seinen Willen in der Gemeinschaft künftig besser als früher durchsetzen wird, darüber ist gar nichts ausgemacht, und eben dies, daß es ihm darauf auch gar nicht ankommt, ist für den nationalen Patrioten charakteristisch. Darin unterscheidet sich der nationale vom liberal-anarchistischen Freiheitsbegriff: der letztere betrifft das Individuum, das frei vom Staate sein soll. Für die nationale Freiheit dagegen ist die innerpolitische Ausdehnung der Staatsgewalt ohne Belang; bloß dem Staate vorstehen sollen keine Fremden. Die nationale Freiheit ist keineswegs eine Frage des Glückes, sie ist ausschließlich eine Sache der Ehre. Während es vielleicht die Interessen des Arbeiters berührt, daß er von Kapitalisten, die Interessen des Katholiken, daß er von Protestanten regiert wird, steht in beiden Fällen kein Bruchteil Ehre auf dem Spiele. Bei jüdischen Beamten liegt der Fall schon zweifelhaft, geradezu „nichtswürdig" aber ist der Deutsche, der nicht sein Alles daransetzt, daß in Deutschland keine Franzosen gebieten. Wie es Cäsar Balbo klassisch

[1] Dem deutschen Patrioten erscheint das liberale Regime Napoleons I. „schmachvoller" als die Zeit der Reaktion und Demagogenverfolgung, durch die es abgelöst wurde.

formuliert hat: „Die Unabhängigkeit ist für eine Nation, was die Schamhaftigkeit für ein Weib.“

Wenn die Nation ein seelischer Komplex ist, und der Zusammenhalt im Wollen nach außen ihr eigentliches Wesen ausmacht, so folgt, daß Nation und kriegerische Spannung Komplementärbegriffe sind. Denn der Staat, den die Nation will, verfolgt anderen Staaten gegenüber den Machtzweck. „Bewahrung und Erhöhung des internationalen Ansehens, unabhängig von der Verteidigung,“ referiert Jellinek[1], „wird bei jedem unabhängigen Staate als im Staatszwecke liegend anerkannt werden müssen.“ Treitschke lehrt: Die höchste sittliche Pflicht des Staates ist, für seine Macht zu sorgen.“ — Macht ist ein Spannungsbegriff. Was die einen mehr an Macht haben, muß den anderen an Macht abgehen. Es ist denkbar und möglich, daß alle Menschen reich oder klug oder glücklich sein könnten, aber allseitiger Machtbesitz ist begrifflich ausgeschlossen.

Da sein äußerer Lebenszweck in der Mehrung seines Ansehens, in Macht und Krieg beschlossen liegt, ist jeder Staat gegenüber allen wirklichen oder vermeintlichen Ehrenkränkungen und gegenüber jeder fremden Machterweiterung, an der er nicht teilnimmt, ungemein empfindlich. Die Staaten sind im Großen, was Verbindungsstudenten im Kleinen sind: von Beruf Duellanten. Ein Staat genügt seinem eigenen Begriffe in dem Maße, wie er mächtig, groß und rücksichtslos auftritt. Daß ein kleiner Staat für moderne Empfindung überhaupt kein Staat ist und ähnliche Abnormitätsassoziationen wie ein feiger Mann, eine häßliche Frau oder ein frühreifes Kind hervorruft, tritt sprechend darin in Erscheinung, daß zwar Dörfer und kleine Städte nicht lächerlich wirken, aber „Gernegroße“ wie Monaco und Montenegro eine ständige Rubrik in den Witzblättern und Operetten darstellen. Die Nation will den Staat, der Staat wahrt seine Ehre, das Ehrprinzip verlangt den Austrag der Konflikte durch Kampf, zum Kämpfen muß man stark sein. Nochmals aber: Glück und Ehre liegen in verschiedenen Ebenen. Sein „Alles“ an die Ehre setzen, heißt: alles auf das Spiel setzen, um die Ehre zu wahren, alles darangeben, damit eine bestimmte Meinung über einen selbst — als Individuum oder Staat — die vorherrschende werde oder bleibe. Diese Meinung der Welt bezieht sich im Falle des Staates auf seine Wehrhaftigkeit: daß er den Mut habe, sich zu wehren, das sollen die staatlich organisierten Völker jenseits der Grenze nicht in

[1] A. a. O. S. 256.

Frage ziehen dürfen[1]. Der bekannte Ausruf Franz' I. nach der Schlacht von Pavia: „Tout est perdu, fors l'honneur" stellt mit Recht die Ehre als ein Reich für sich in Gegensatz zu allen Glücks- und Kulturgütern, die völlig unabhängig von ihr sind.

Die Nation sucht den Staat, der Staat soll groß und wehrhaft sein. Darum ist der nationale Patriotismus von ganz anderer Art wie etwa die Empfindungen, die Goethe oder Humboldt mit ihrem Volke verbanden. Den deutschen Klassikern galt die Menschheit mehr als jedes einzelne Volk, unter den verschiedenen Völkern aber stand ihnen das eigene am höchsten. Der nationale Patriotismus dagegen verneint das Solidaritätsgefühl mit anderen Völkern in genau dem gleichen Maße, in dem er es mit dem eigenen bejaht. Er ist nicht wie die Mutter- oder Gattenliebe, die auf der einen Seite liebt und auf der anderen nicht haßt, ein Akt der freien, unbekümmerten Setzung, er richtet sich vielmehr gegen alle Menschen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Der Patriot des Volksgedankens ist befriedigt, wenn, um die Worte anzuführen, die Frau v. Staël über Deutschland sprach, sein Land einem jeden Gebildeten als zweites Vaterland gilt. Dem Patrioten des Nationalgedankens ist die Liebe, die seine Nation erweckt, nur als Mittel zur Macht von Interesse. Sein Wahl- und Leitspruch lautet: oderint dum metuant.

Während auf einer Landkarte, die die Erdoberfläche nach Höhen und Tiefen, Land und Wasser, in ihrer physischen Beschaffenheit reproduziert, selbst das schärfste Auge die Grenzen der Staaten und Nationen nicht selbsttätig entdecken könnte, da die eindeutigen Scheidungen der Politik in der Natur kein Widerspiel haben, ist im Bewußtsein jeder Nation die fremde Gruppe von der eigenen diskontinuierlich getrennt. Das Moment, von dem die Menschen — oft nur in nachträglich ideologisch verfälschter Vorstellung — glauben, daß es sie von den anderen jenseits der politischen Grenze im tiefsten Grunde scheide, mögen sie die Sprache oder den Ozean oder alte Kämpfe in erster Reihe anführen, ist stets ein Teilendes und scharf Zerreißendes: ein Diskontinuum. Im Bewußtsein der Nation sind das Wir und das Ihr durch einen messerscharfen Schnitt getrennt.

Betrachten wir das Verhältnis von Mutterland und Kolonie. Den

[1] Nähere Ausführungen über das Prinzip der Ehre im interstaatlichen Verkehre verbietet der zugemessene Raum.

europäischen Russen ist es nicht eingefallen, in ihren sibirischen Kolonisten Ausbeutungsobjekte zu sehen, von denen sie etwas „haben“ könnten, und von ihnen Tribut zu verlangen. Ebensowenig ist, als die weiten Flächen Nordamerikas zwischen dem Atlantischen und dem Stillen Ozean von Neuengland aus beginnend der europäischen Zivilisation erschlossen wurden, in New York die Meinung vorherrschend gewesen, daß Californien oder Wyoming als New Yorker „Besitz“ behandelt werden müßten. Die analoge Vorstellung aber war für den Engländer in England und den Spanier in Spanien den über See ausgewanderten Landeskindern gegenüber von einer kaum ausrottbaren Selbstverständlichkeit. Woher die verschiedene Einstellung? Die Antwort drängt sich auf: Wo die Landkarte ein Kontinuum zeigt, werden die emigrierten Landeskinder zur alten Gruppe gezählt; wo das Meer ein Diskontinuum hervorbringt, werden die gleichen Menschen anders gesehen, und die ursprünglich selbstverständliche Gemeinsamkeit des Wir macht der Teilung Wir und Ihr Platz. Erst werden die Kolonisten unter einem anderen Gesichtswinkel als die einheimische Bevölkerung konzipiert, dann werden sie anders behandelt. Sie reagieren ihrerseits, und in dem so entstehenden Konflikte wächst sich schließlich, was Vorstellung war, zur Wirklichkeit aus, und eine neue Nation wird im Kampfe mit der alten geboren.

Die Vorstellung, die die Nationen sich voneinander machen, spiegelt nichts von den Übergängen wieder, an denen die Natur so reich ist. Für den kriegerisch wollenden Menschen zerfällt der Erdball in Parteien: in Freund und Feind, in Mitkämpfer und Gegner. Mit immer gleicher Begeisterung kämpft jede Nation gegen jede. Alle wissenschaftliche Rechtfertigung der jeweiligen politischen Konstellation ist nachträglich hinzugedacht, ein Überbau im Sinne des Marxismus, nur nicht über einer ökonomischen, sondern über der patriotischen Basis. Die Deutschen hätten im Weltkriege auch mit den Franzosen und gegen die Magyaren, die Engländer mit den Deutschen und gegen die Russen gekämpft. Die Begründung hätte sich gefunden. Jedes Volk hat schon mit jedem Nachbarvolke um kriegerischen Lorbeer gerungen — immer in dem Glauben, daß Abgründe trennten, und jedes Volk war schon mit jedem Volke in der ernsten Überzeugung, daß gutes Sich-verstehen die Gräben überbrückt habe, in herzlicher Freundschaft verbunden. Es kommt der

Nation auf den Kampf an. Dieser allein ist primär. Sekundär ist der Gegner.

Jede Nation ist als solche durch das definiert, was sie n i c h t ist: der Deutsche ist der Nicht-Russe, Nicht-Engländer, Nicht-Franzose, der Magyare der Nicht-Rumäne, Nicht-Slawe usw. Die viel berufene „völkische" Idee ist inhaltlich vollkommen leer. Man wäre versucht zu sagen: Soweit sie „völkisch" ist, ist sie keine Idee, und soweit sie eine Idee ist, ist sie nicht völkisch. So sind z. B. spezifisch „deutsch" keineswegs irgendwelche E i g e n s c h a f t e n wie Treue, Liebe zur Kunst und zur Wissenschaft, Familiensinn usw., denn Anhänger wie Gegner dieser und aller anderen Ideale finden sich in j e d e m Volke. Da alles „deutsch" ist, was ein Deutscher tut, sind Dogmatismus und Skeptizismus, klassische und kubistische Malerei, Hoffnung und Verzweiflung gleichermaßen „deutsch". Nur dann ist der Begriff der Deutschheit völlig eindeutig, wenn er nicht an dem Objekte, sondern an dem Subjekte des Seins und Handelns orientiert wird. Deshalb ist die völkische Richtung im Antisemitismus, die gar nicht erst den Juden am jüdischen Tun erkennen will — das ist in vielen Fällen unmöglich —, sondern das Tun des Juden anders als das Tun des Nicht-Juden beurteilt, logisch einwandfrei und konsequent. W i r k l i c h deutsch im nationalen Sinne ist: die Fremdwörter zu meiden und nicht mit Juden zu verkehren. Deutsch-völkisch ist weniger, Goethe, Beethoven und Kant zu verehren, als den Revanchekrieg zu predigen und nach der deutschen Abstammung zu fragen.

Freundschaft und Liebe sind positiv setzende Akte, die in sich selbst ihre Befriedigung finden. Für das nationale Bewußtsein aber ist im Sinne Spinozas omnis determinatio negatio.

Wie das Paradies nach Mohammed unter dem Schatten der Schwerter liegt, so lebt die Nation im Schatten des Krieges. Ohne Gegensätze, ohne Gedenken der Gegensätze, ohne Prestigestreben keine Nation und kein nationales Bewußtsein. Aber nicht nur als unbewußtes Ziel des Wollens ist der Krieg das Movens des nationalen Gedankens; er läßt sich auch rein historisch als ein Diskontinua schaffender Faktor aus der Geburtsgeschichte vieler Nationen nicht wegdenken. Der typische Ablauf ist dieser: Der Gruppe A erscheint die Gruppe B aus irgendeinem Grunde „fremd" und „anders", sie greift unaufgefordert in die Angelegenheiten von B ein, B reagiert und aus Druck und Gegendruck entsteht zuerst der Haß,

dann der Wille zum Kampf. „Mir ist in der Geschichte kein einziges Beispiel bekannt," schreibt J. St. Mill[1], „daß aus Einzelgruppen ein politisches Ganzes mit dem Gefühle, ein Volk zu sein, geworden wäre, ohne daß diese Gruppen zuvor von einer Macht unterworfen und beherrscht gewesen wären." Daß das englische Nationalgefühl stärker als das deutsche ist, liegt großenteils daran, daß Deutschland nie als Ganzes einen Wilhelm den Eroberer erlebt hat. Was die Franken für Frankreich, die Mongolen für Rußland, die Araber für Spanien waren, das sind die Engländer heute für das kastenzersplitterte Indien. An den Magyaren ist das rumänische Nationalbewußtsein groß geworden, an den Spaniern das argentinische und chilenische, an den Engländern das irische und nordamerikanische, und ohne Zweifel würden Kanadier und Australier sich heute nicht mehr freiwillig zum britischen Imperium zählen, wenn nicht die britische Kolonialpolitik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts den überseeischen Siedlern gegenüber ausschließlich das liberale Prinzip des laisser faire befolgt hätte. „Was macht ein Volk erst wirklich zum einigen Volke? — Gemeinsame Not!"[2] Die vielberufene und vielvermißte Menschheitssolidarität würde in dem Augenblicke zur Tatsache werden, wo die Menschheit als ganze von den Bewohnern eines anderen Planeten als eine Gruppe gesehen, behandelt und bekämpft würde.

Nicht das Blut der Ahnen in den Adern, wohl aber das in Schlachten vergossene Blut der Genossen ist in Wahrheit dicker als Wasser. Friede und Parteistreit gehören zusammen wie Krieg und nationales „Wunder" der plötzlichen Eintracht. Auch die Erinnerung an frühere Kriege wirkt stark im Sinne der Bindung; ohne die Tradition der Siege Friedrichs des Großen wäre Preußen schwerlich nach Jena von neuem erstanden. Die geschichtlichen Erinnerungen, die die nationale Überlieferung ausmachen, an denen alle Völker in der Zeit noch nicht erreichter nationaler Ziele sich aufrichten, sind fast ausschließlich kriegerischer Art. Beispiele erübrigen sich, sie sind jedermann geläufig. Die Dichtung findet in der Schlachtengeschichte ein dankbares Feld und trägt ihrerseits zur Erweckung des nationalen Bewußtseins bei.

Kann man nun sagen, daß die Nationen sich durch den Konflikt ihrer Eigenart „bewußt" werden, so daß also die Zusammengehörig-

[1] Representative Government a. a. O. Kap. IV.
[2] R. Wagner.

keit die ursprüngliche, nur vorher latente Tatsache wäre, und der Konflikt als ein zufälliger Anlaß sie ins Bewußtsein riefe? Oder sind das von außen gesehene Werden und der Konflikt diejenige Faktoren, die selbst die Zusammenstellung der Parteien beim Aufmarsch in Nationen bestimmen? Könnte der Scheidestrich auch an anderer Stelle verlaufen? Im ersteren Falle wäre der Krieg dem Magneten zu vergleichen, der Gleiches von Gleichem trennt, im letzteren der Säge, bei der sicher nur ist, daß sie zerschneidet, aber zufällig der Ort ist, an dem die Schneide einsetzt. Ranke urteilt[1]: „Die Nationen werden erst durch Zusammentreffen mit anderen ihrer selbst bewußt." Aber dem ist tatsächlich nicht so. Nicht aus einem Dornröschenschlaf weckt der Kampf die schlummernden Nationen. Er gleicht vielmehr der terrestrischen Erschütterung, die durch eigene Kraft Kontinente trennt und verbindet. — Freilich: Wie viel Außendruck, wie viel Kampf, wie viel In-eins-gesehen-werden nötig ist, damit das Phänomen Nation entstehen kann — das anzugeben ist unmöglich. An einem irrationalen Rest wird sich jeder Erklärungsversuch brechen; ihn muß die Theorie konstatieren und hinnehmen. Als grundlegende Tatsache bleibt, daß im Konflikte der Nationen nicht die Zusammengehörigkeit es ist, die zum Kampfe drängt, sondern umgekehrt der Kampf das Primäre ist und die Solidarität durch ihn erst bewirkt wird.

Die Nationalität ist nicht ein Ein-für-alle-Male-Seiendes — wie jeder seelische Prozeß wird sie fortwährend. „Volk ist ein geistiges Erzeugnis der Einzelnen, welche zu ihm gehören; sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es unaufhörlich."[2] Wie die Religiosität stark und schwach sein kann, so lassen sich auch Grade des Nation-seins unterscheiden. Dabei kommen vier Gesichtspunkte in Betracht:

1. Die Bedeutung, die dem nationalen Momente im Gesamtkomplex der geistigen Regungen einer Gruppe zukommt, kann größer oder kleiner sein. Für die Deutschen von 1810 war die Zugehörigkeit zur eigenen Nation von weniger Gewicht als für die Deutschen von 1870, für die Russen von 1914 von geringerer Bedeutung als für ihre britischen Bundesgenossen.

2. Bei manchen Nationen bestehen mehrere konzentrische Patriotismen gleichzeitig, so daß das eigentliche Nationalgefühl eine Abschwächung erleidet. Das gilt z. B. für die deutsche Nation in ihrem

[1] Weltgeschichte I, 2, S. 41.
[2] Lazarus und Steinthal.

Verhältnis zu den deutschen Stämmen, für die Vereinigten Staaten von Nordamerika und für die Beziehungen der weißen Dominions zum britischen Mutterland. Es gilt nicht von den Franzosen.

3. Der Prozentsatz derer, die politisch und speziell national interessiert sind, kann größer oder kleiner sein. Er ist klein in Indien und China, groß z. B. in Ungarn und Griechenland.

4. Manche Nationen enthalten Gruppen, deren Zugehörigkeit zur Nation teils gewollt, teils nicht gewollt wird. Es sind zwei Fälle zu unterscheiden: Entweder die Gruppe, die unbestritten zur Nation gehört, legt auf die Zugehörigkeit einer anderen Gruppe Wert, während diese sich ihrerseits ablehnend stellt. (Engländer und Iren, Deutsche und Elsaß-Lothringer.) Oder aber es will umgekehrt die Gruppe, deren Stellung problematisch ist, selbst zur Nation gehören, ohne daß es ihr gelingt, eine einmütige Aufnahme zu erzielen. (Fall der Juden in Deutschland, der Neger in den Vereinigten Staaten.) Renans bekannte Formel, daß die Nation „un plébiscite de tous les jours" sei, stößt in der Praxis auf große Schwierigkeiten — denn wie soll z. B. ein deutsches Plebiszit gedeutet werden, wenn die deutschen Juden nur nach ihrem eigenen, nicht aber nach dem arisch-deutschen Votum zur deutschen Nation gehören, wie ein Plebiszit in der Tschechoslowakei, wenn die Slowaken den Tschechen, nicht aber sich selbst als ein Teil der tschechischen Nation gelten? Auch darum also, weil diejenigen, die sich selbst als Angehörige einer Nation empfinden, nicht immer auch von anderer Seite als Angehörige empfunden *werden*, gibt es *Grade* der Zugehörigkeit zur nationalen Gruppe. Wie Gesellschaft überhaupt, so ist auch die Nation mehr ein Werden und ein Prozeß als ein Sein und ein Wesen.

Unabweisbar aber drängt sich schließlich doch die Frage wieder auf, ob die Angehörigen einer Nation denn durch nichts anderes noch verbunden sind als nur durch den Willen zum eigenen Staate, ob sich nicht irgendein Generalnenner aufweisen läßt für die Angehörigen einer jeden solchen Gruppe, die ihren Staat für sich und gerade nicht mit anderen will? So sehr sich nun unser Gefühl dagegen sträuben mag, so läßt sich doch die Antwort nicht umgehen, daß es in letzter Linie der historische *Zufall* ist, der hier entscheidet und — soweit die Gegenwart in Betracht kommt — vor Zeiten schon entschieden hat.

Einige Analogien mögen verdeutlichen, was der Begriff des „Zu-

falls" hier bedeutet: Der Geschlechtstrieb ist dem Menschen angeboren. Persönliche, größenteils unvoraussehbare, also zufällige Schicksale bestimmen im Laufe eines jeden Menschenlebens, an welchen Individuen der Trieb sich entzündet. Geboren werden religiöse Naturen. In der Regel ist es die überkommene Religion oder Konfession, in deren Rahmen sich später das religiöse Sehnen bewegt, so daß es wiederum vom Zufalle abhängt, ob ein gläubiger Mensch als Buddhist oder Christ, als Katholik oder Protestant sein religiöses Leben lebt — um ganz davon abzusehen, daß die überhaupt vorhandenen religiösen Systeme den Umkreis aller möglichen keineswegs erschöpfen. Und so gehört auch der kriegerische Geist zu den Uranlagen der menschlichen Gattung; daß er sich, wie in der Gegenwart, vorzugsweise in räumlich unterschiedenen Gruppen auslebt, ist, die Geschichte beweist es, keineswegs notwendig, und in einem noch höheren Sinne zufällig ist die Zusammensetzung der Gruppen, die als Nationen auf den Plan treten.

„Es gab nicht von Anfang an eine deutsche, britische, französische Nation, man hat vielmehr dasjenige, was geworden, nur nachträglich so benannt . . . Konkrete, um nicht zu sagen zufällige, Ereignisse sind es, welche im 9. Jahrhundert das von uns nachträglich als national zu begrüßende Band um einen Teil relativ verwandter germanischer Stämme schlingen."[1] — Lehrreich ist das Beispiel der Pyrenäenhalbinsel. Ihre Bewohner zerfallen in drei Sprachgruppen: die castilianische, catalanische und portugiesische, und den Sprachgruppen entspricht noch heute erstlich ein Schwächemoment innerhalb der spanischen Monarchie und zweitens der Gegensatz zwischen Spanien und Portugal. Nun zeigt es sich, daß die Grenzen zwischen den drei Sprachen eben da laufen, wo sie vor Jahrhunderten durch die Vertreibung der Araber von drei verschiedenen politischen Zentren der pyrenäischen Christen aus fixiert wurden. Hätte im 15. Jahrhundert, meint Freemann, Isabella von Castilien den König von Portugal geheiratet und nicht den König von Aragon, so würde die Staatenkarte der Pyrenäenhalbinsel nicht Spanien neben Portugal sondern Spanien neben Aragon aufweisen, und Portugal als solches würde nicht existieren. — Der religiöse Glauben einer Gruppe ist vielfach durch den Ausgang einer Schlacht in den Religionskriegen verflossener Jahrhunderte bestimmt. Nur die Zersplitterung in religiöser Hinsicht aber hat verhindert, daß aus den Völkern Klein-

[1] Heyck, Deutsche Geschichte, Bielefeld und Leipzig 1905, I, 622.

asiens eine Nation wurde. Es gibt kein Volk, dessen Geschichte hier nicht als Beispiel dienen könnte. Nationalität ist, in den Worten Ed. Meyers[1], „ein letztes, äußerst kompliziertes Produkt eines langen historischen Prozesses . . . Vor einem Jahrhundert hat von den gegenwärtigen Nationen Europas noch keine einzige existiert; sie alle sind durch Zusammenfassung sehr verschiedenartiger Elemente geschaffen und hätten bei anderem Verlauf der Geschichte auch ganz anders gestaltet sein können."

Nicht zufällig dagegen ist die Beschaffenheit, mit der der Mensch in die Geschichte eintritt, sind die Eigenschaften, durch die er Geschichte macht. Eine von ihnen ist der Kampfinstinkt. Auf diesem basiert das Nationalbewußtsein so wie das wechselnde Bild der Konfessionen die Anlage zum religiösen Erleben zum Fundament hat. Es ist hier nicht der Ort, um in die schwierige Kontroverse über das Wesen und die Anzahl der Instinkte einzutreten, aber wenigstens auf einige von den vielen Tatsachen soll doch noch hingewiesen werden, auf die die These, daß der Mensch ein kriegerisches Wesen sei, sich gründet.

Er ist es letzten Endes, weil das Leben selbst ein ewiges Höherstreben ist, und weil nur derjenige, der die Höhen und Tiefen des Lebens auskostet, dem Begriffe des Lebens wirklich genügt. Weniger wer viel denkt als wer viel wagt, erlebt viel. Im Kampf suchenden Kriegergeiste und nicht im „Sicherung suchenden" Bürgergeiste verkörpert sich die wahrhaft starke menschliche Vitalität. „Besser als das wissenschaftlich geleitete ist das durch Instinkte und kräftige Wahnbilder beherrschte Leben", heißt es bei Nietzsche, und das gleiche haben Millionen vor ihm gefühlt und werden Millionen nach ihm empfinden.

Auch den passiven Menschen reizt es, Willenskonflikten als Zeuge beizuwohnen, um die ihnen inhärente Spannung beobachtend nacherleben. Stärker als Hahnen-, Stier- und Gladiatorenkämpfe erregt ein Publikum nur noch der wirkliche Krieg. Es ist begreiflich, daß die Römer die dem Tod in der Arena bestimmten Christen zum Widerstand ermuntern wollten. Das passive Sich-hinschlachten-lassen war ihnen langweilig. Genau so erlahmt das Interesse für einen Prozeß, sobald der Angeklagte gesteht. Unsere Anteilnahme an einem Kampfe und die Intensität unseres Willens, selbst mitzukämpfen und zu siegen, steht in direktem Stärkeverhältnisse zu der

[1] Weltgeschichte und Weltkrieg, Stuttg. u. Berlin 1916, S. 7.

Menge der Kämpfenden, zur Größe dessen, was für die Kämpfenden, die Zuschauer und die Welt auf dem Spiele steht, zur Intensität der Anstrengung und zur Ungewißheit des Ausgangs. Allen diesen Anforderungen trägt der Krieg am besten Rechnung. Der ewige Frieden ist ein langweiliger Traum.

Die Väter der Geschichtschreibung schrieben Geschichte als Kriegsgeschichte, die frühe Dichtkunst besingt Schlachten und Helden. „Die epischen Dichtungen, die Inschriften auf Denkmälern, die Friedensverträge, fast alle historischen Dokumente tragen den gleichen Charakter: sie behandeln Friedensbrüche, nicht den Frieden selbst." (Kropotkin.) — Kriegerischer Mut und soldatische Tugenden werden zu allen Zeiten und bei allen Völkern über die Maßen verehrt. Auf Samoa, auf Fiji, bei den klassischen Völkern des Altertums, bei den Germanen, bei den Mexikanern gilt gleichermaßen die höchste Achtung dem körperlich Starken und dem Sieger im Kampfe[1]. Auch dem modernen europäischen Bewußtsein ist der Typus derer, die einen Knoten kühn durchhauen, weit mehr an das Herz gewachsen, als die Klasse der Besonnenen, die, in sich gekehrt, darüber nachgrübeln, wie er sich wohl entwirren ließe. Das Volk sieht sein Ideal in dem Ulanen, der mit der Lanze gegen den Feind sprengt, nicht in dem Spion, von dem sein schweres Handwerk Verstellung und Heuchelei erfordert. Daher auch das Vertrauen, das überall in die Soldaten gesetzt wird, der universelle Glaube, daß sie es seien, die auch politisch den rechten Weg zu finden vermöchten. Selbst das noch am meisten pazifistisch durchsetzte Land der Gegenwart, selbst Nordamerika steht im Banne dieser auf der Heldenverehrung basierenden Überzeugung. Es ist nach Bryce „das größte Glück für Amerika, daß es so selten kämpft, denn in keinem Lande bringen militärische Erfolge einen Kandidaten weiter als dort"[2].

„Man kann von den europäischen Völkern im allgemeinen sagen," schreibt Bismarck im 3. Bande seiner „Gedanken und Erinnerungen"[3], „daß diejenigen Könige als die volkstümlichsten und beliebtesten gelten, welche ihrem Lande die blutigsten Lorbeeren gewonnen, zuweilen auch wieder verscherzt haben . . . Friedliebende, zivilisti-

[1] Viele Belege bei Westermarck, Die Entstehung und Entwicklung der Moralbegriffe, Leipzig 1907, I, 283ff.

[2] The American Commonwealth, N. Y. 1912, Bd. II, S. 217.

[3] S. 123.

sche Volksbeglückung wirkt auf die christlichen Nationen Europas in der Regel nicht so werbend, so begeisternd wie die Bereitwilligkeit, Blut und Vermögen der Untertanen auf dem Schlachtfelde siegreich zu verwenden. Ludwig XIV. und Napoleon, deren Kriege die Nation ruinierten und mit wenig Erfolg abschlossen, sind der Stolz der Franzosen geblieben, und die bürgerlichen Verdienste anderer Monarchen und Regierungen treten gegen sie in den Hintergrund. Wenn ich mir die Geschichte der europäischen Völker vergegenwärtige, so finde ich kein Beispiel, daß eine ehrliche und hingebende Pflege des friedlichen Gedeihens der Völker für das Gefühl der letzteren eine stärkere Anziehungskraft gehabt hätte als kriegerischer Ruhm, gewonnene Schlachten und Eroberungen selbst widerstrebender Landstriche." Wie der im Duell erwiesene Mut alles Mißtrauen in sonstige Charaktereigenschaften oder Handlungen, die der Beleidiger bemängelt hat, auslöscht, so hebt diese eine Fähigkeit: imstande zu sein, das ganze Leben in die Schanze zu schlagen, den, der sie hat, in den Augen der Menschen so hoch, daß, was immer er sonst an antisozialem und kleinlichem Verhalten zeigt, dem bewiesenen Heroismus gegenüber verschwindet[1]. — — Weder Ziele noch Wege des Pazifismus vermögen in diesem Maße zu packen. Verbrüderung und Internationalismus sind als Ideale schwunglos. Treitschke sprach vom „kosmopolitischen Urbrei". Die Idee der Verbrüderung wendet sich an den Verstand. Sie ist für den Willen ohne Kraft, und für das ästhetische Empfinden fehlt es ihr an Farbe. Eine Kriegserklärung erweckt Begeisterungsstürme, ein Friedensschluß läßt höchstens aufatmen.

Es ist von höchstem Interesse, zu beobachten, welchen ungeheuren Einfluß die Vorstellung des Krieges auf Gruppen und Parteien ausübt, die, obwohl sie ihre Ziele ohne Waffen verfolgen, trotzdem, um volle Hingabe zu erzielen, den wirklichen Krieg imitieren. Man vergegenwärtige sich nur die bei der Vorbereitung von Parlaments-

[1] „Ja so schätzet der Mensch das Leben als heiliges Kleinod,
Dass er jenen am meisten verehrt, der es trotzig verschmähet.
Manche Tugenden gibts der hohen verständigen Weisheit,
Manche der Treu und der Pflicht und der alles umfassenden Liebe;
Aber keine wird so verehrt von sämtlichen Menschen,
Als der festere Sinn, der, statt dem Tode zu weichen,
Selbst der Keren Gewalt zum Streite mutig heraufruft."
Goethe, Achilleis.

wahlen übliche Terminologie: Die Wahlschlacht tobt, es steht ein harter Strauß bevor, ein Wahlkreis muß erobert werden, es gilt eine Bresche in die gegnerischen Reihen zu legen, es finden Vorpostengefechte statt, ein Pyrrhussieg wird erfochten usw. Das Geheimnis des Erfolges des Ignatius v. Loyola wie des von ihm gestifteten Ordens beruht wesentlich darauf, daß er (man vergleiche schon den Namen Compañia de Jesus, Fähnlein Jesu) die „verkörperte ecclesia militans" schuf (Dietrich Schäfer) und seine organisatorischen Ideen im Anschluß an die wandernden, stets kampfbereiten Schweizer und Landsknechtstruppen entwickelte. Er hatte in seiner Vorliebe für kriegerische Metaphern in Paulus und Mohammed Vorgänger. Luther und Calvin befolgten auf kleinerer Skala die gleiche Methode, und im 19. Jahrhundert bietet, abermals auf religiösem Gebiete, der Erfolg der organisatorisch und terminologisch ganz auf den Krieg abgestellten Heilsarmee einen neuen Beweis für die Elan zeugende Kraft der Vorstellung des Kampfes. Die Pazifisten selbst predigen „Krieg dem Krieg", sie lehren nicht „Frieden dem Frieden". Und daß die Schrecken des Weltkrieges die Freude am Wirken, Kämpfen und Geschichte-machen in Europa keineswegs gemindert haben, davon zeugen die Wandlungen und die Ideologie des russischen Bolschewismus nicht minder als der überall bis zur Siedehitze kochende Nationalismus und der Sieg des Faszismus in Italien.

Daß die heute als sittliches Postulat erhobene und weithin erfüllte Forderung der restlosen Hingabe an die eigene Nation undenkbar wäre, wenn nicht der nationale Patriotismus unter dem Schatten der Schwerter läge so wie unser ganzes Leben im Schatten und im Bewußtsein des Todes, dafür ist schließlich auch die Tatsache beweisend, daß Hingabe an die eigene Nation im Frieden gar keinen, im Kriege aber einen sehr hohen biologischen Wert hat. Zur Arbeit zwingen schon der Hunger und der Egoismus, zu Höchstleistungen auf kulturellem Gebiete spornen innerer Trieb oder Ehrgeiz an, von Verbrechen halten Religion und Furcht vor Strafe ab. Gäbe es kein völkisches Hie Freund, Hie Feind, so würde trotzdem der friedliche, kooperative Teil der menschlichen Tätigkeit den Forderungen der christlichen Ethik mindestens so nahe kommen, wie es heute tatsächlich der Fall ist. Aber im Kriege ist Aufopferung aller persönlichen Wünsche für die nationale Gruppe vonnöten; hier hat der Patriotismus, wenn die Voraussetzung gelten soll, daß Freiheit und Macht der Nation hohe und wahre Werte sind, eine ganz eminente

Bedeutung. Auch von dieser Seite her also ergibt sich, daß Zugehörigkeit zur Nation und kriegerisches Eintreten für sie einander untrennbar bedingen.

Aber der kriegerische Geist im Menschen ist eine vorhistorische Anlage, während das Nationalgefühl an bestimmte geschichtliche Perioden gebunden erscheint. Jeder Versuch, eine zeitlich bedingte aus einer — im Sinne der üblichen „Weltgeschichte" — überzeitlichen Erscheinung zu erklären, wird das Bedürfnis nach einem zweiten Faktor wecken, durch dessen Zusammenwirken mit dem konstanten Prinzip der Wechsel der Zeiten erst Verständlichkeit gewinnt. Die Menschen haben stets gekämpft, aber die Art ihrer Gruppierung war zu verschiedenen Zeiten verschieden. Was die Religion so oft vermocht hat, die Partei gelegentlich gekonnt hat, was nach dem Willen der Marxisten die Rolle der sozialen Klasse sein soll, das wirkt unter unseren Augen vornehmlich die Zugehörigkeit zu der Nation. Die Geschichtsphilosophie hat zu erklären, warum und wie der Wechsel sich vollzog.

Was hierüber an dieser Stelle noch zu sagen bleibt, liegt in einer Ebene, wo ein exakter Beweis so wenig möglich ist wie eine zwingende Widerlegung. Auszugehen ist von der Tatsache, daß es zwei grundverschiedene Arten der Gruppierung im Kampfe zwischen Menschen gibt. Entweder bestimmt eine Idee den Aufmarsch der Parteien und diese werden frei gewählt, oder aber der Aufmarsch vollzieht sich in Gruppen, in die die Geburt das Einzelindividuum einweist, und die Idee wird nachträglich erfunden. Im Falle von Parteikämpfen, Bürgerzwisten, Religionskriegen ist zuerst die Idee vorhanden, und die Stellungnahme zu ihr bestimmt die Seite, auf der der Einzelne Posten faßt. Auch wer in eine bestimmte Religionsgemeinschaft hinein*geboren* worden ist und die konfessionellen Anschauungen seiner Vorfahren übernommen hat, *kann* jederzeit den Glauben wechseln und wird als Konvertit ein echtes Mitglied der neuen Gemeinschaft. Der Katholik ist als solcher nicht dadurch *definiert*, daß er als Katholik geboren wurde — aber deutsche Sympathien eines Franzosen sind, besonders in Kriegszeiten, den Deutschen verdächtig und im Auge des Franzosen sind sie ein Verbrechen: „Verrat". Wo die Nationen konkurrieren und kämpfen, gilt die sittliche Forderung, daß die Überzeugung sich nach der Gruppe richten soll, nicht diese sich nach jener. Wenn also Heldenmut und Heldentod ganz allgemein bewundert und besungen wer-

den, wo sie das letzte Opfer und die Vollendung des Kampfes für eine Idee bedeuten, so sind sie selbst und ganz allein nicht Weg nur, sondern auch Ziel da, wo die nationale Gemeinschaft als solche der Brennpunkt ist, in der die Ausstrahlungen der Aufopferungsbereitschaft sich sammeln. Unsere Zeit des Nationalismus ist daneben eine Periode des Materialismus und der Mechanisierung. Das Denken ist in den Gebieten ganz und mehr als ehedem je zu Hause, die der Erforschung der Welt und der Mehrung des Glückes dienen. Der Zufall aber bestimmt und soll bestimmen, mit wem und für wen gestritten und gelitten wird. Verstand und Ideal gehören zwei Welten an und finden keine Synthese. So ist einer im höheren und höchsten Sinne gedankenarmen Zeit ein inhaltlich derart leeres Ziel wie das der Solidarität und Gemeinschaft zu einem Ideal geworden, an dem sie sich erschöpft und verblutet.

ZUR PSYCHOLOGIE DES MAGISCHEN WELTBILDES

VON
MAX FRIEDEMANN

Alle Geistesschöpfungen einer Gesamtheit beruhen auf einer Grundeinstellung der Menschheit der umgebenden Welt gegenüber, die wir gemeiniglich als die Weltanschauung eines Volkes oder einer bestimmten geistigen Entwicklungsstufe bezeichnen. Einer jeden solchen Weltanschauung entspricht phänomenal gesehen eine bestimmte Wirklichkeitswelt. Nur indem wir erkennen, wie diese Wirklichkeit in dem einzelnen Falle beschaffen ist, was ihre Wesenheit ausmacht, können wir zu einem Verständnis der aus dieser Realität entspringenden Weltanschauung gelangen. Von den zahlreichen Auffassungen der Welt, die im Wandel von Raum und Zeit entstanden und wieder verschwanden, hat eine durch ihre elementare Kraft ganz besonders das Interesse der Völkerpsychologen gefesselt, die sogenannte magische Weltanschauung. Der Kulturmensch hat allerdings ihre Sprache beinahe verlernt; wird er sich doch nur in Momenten abergläubischen Fürchtens und Hoffens oder in besonders naturnahen Augenblicken ihrer nie versiegenden Kraft bewußt. Aus dem Urquell des Lebens selbst schöpft sie aber noch in der Geisteswelt des Volkes und ganz besonders in derjenigen der primitiven Völker, wo im Zauberglauben magisches Denken und primitive Welterfassung zu einer Einheit verschmelzen. Hier stehen Individuum und Außenwelt in einer Art mystischen Zusammenhanges, so daß das Innenleben mit seinen Strebungen den Ablauf des äußeren Geschehens bestimmt und umgekehrt die Vorgänge der Außenwelt sich in unentrinnbarer Weise mit dem Schicksal des Einzelnen oder der Gemeinschaft verknüpfen. Diese magischen Zusammenhänge werden vom Menschen in einer eigenartigen, schwer zu analysierenden Gefühlsqualität erlebt, die dem Denken erst den spezifisch magischen Charakter verleiht.

Daß die Wirklichkeitsanschauung, aus der sich das magische oder primitive Denken ergibt, von unserer Realität wesensverschieden sei, ist bei fast allen bisherigen Untersuchungen gar nicht, oder erst in letzter Zeit beobachtet worden. Indem man die rationale logische Betrachtungsweise des Kulturmenschen für die einzig überhaupt mögliche Erkenntnisform der Welt hielt, legte man dem primitiven Denken unsere eigene Wirklichkeitsauffassung mit den sie aufbauenden Denkkategorien als selbstverständlich zugrunde. Man erblickte, im Schema der Entwicklungslehre befangen, in der magischen Weltanschauung nur eine Vorstufe unseres eigenen Denkens und sah in den magischen Zusammenhängen das Produkt einer falschen, mißgestalteten Analogiebildung, dem eine tiefere Bedeutung gar nicht zuzuerkennen sei. Erst in letzter Zeit beginnt sich die Erkenntnis Bahn zu brechen, daß ein Verständnis magischen Denkens nur auf irrationalem Wege zu gewinnen ist[1]. Nur wenn wir das unmittelbare Weltbild des Primitiven gleichsam mit seinen eigenen Augen zu schauen und die für dasselbe gültigen Denkkategorien zu erkennen suchen, können wir hoffen, magische Weltanschauung lebendig zu erfassen. Allerdings nur annäherungsweise wird es uns gelingen, dieses Ziel zu erreichen. Ist doch unser Denken und vor allem unsere Sprache zu sehr auf bestimmte Denkkategorien festgelegt, als daß wir uns selbst durch eine Art Intuition ganz von ihnen frei machen könnten. Unser diskursives Denken, das im wissenschaftlichen Denken die reinste Form angenommen hat, zerstört die Unmittelbarkeit des Weltbildes, indem es eine scharfe Scheidung zwischen objektiver Außenwelt und subjektiver Innenwelt setzt. In das subjektive Reich werden alle Eigenschaften und Verknüpfungen verlegt, die gefühlsmäßig bedeutsam und wertbetont sind. Hier spiegelt sich die Welt

[1] Besonders das umwälzende Werk von Levy-Brühl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 2. Aufl., ferner Baldwin: La genèse de la réalité, franz. Übersetzung, Paris 1918. Die Veröffentlichung von Danzel: „Prinzipien und Methodik der Entwicklungspsychologie" im Handbuch der biol. Arbeitsmethoden, hrsg. v. Abderhalden, Lfrg. 46, sowie das Werk von Levy-Brühl: La mentalité primitive, die dem Verf. leider nur in dem ausführlichen Referat von Koffka, Psychol. Forschung Bd. 3, Heft 1, 2, zugänglich geworden sind, konnten für den Text dieser Arbeit nicht mehr verwertet werden. In einer kleinen, wohl zu wenig bekannten Schrift „Das Denken der Naturvölker" Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 60, Leipzig 1910 zeigte M. Wertheimer in mustergültiger Weise, dass die Zahlbegriffe der Naturvölker aus dem anschaulichen gestaltmässigen Erfassen der Umwelt abzuleiten, und daher von unseren abstrakten Zahlbegriffen kategorial verschieden sind.

noch in emotionalen Zusammenhängen geformt, in lebendigem Spiel sich in jedem Augenblick neuschöpfend. Aber diese Welt wird als Scheinwelt der eigentlich realen Außenwelt gegenübergestellt, in der jedem Geschehen räumlich und zeitlich ein bestimmter Stellenwert zukommt, in der subjektive, individuelle Bedeutsamkeit keinen Platz hat. Die Gegenstände dieser realen Welt sind definiert nach konstanten, festumschriebenen Merkmalen, und nur diejenigen Beziehungen der Gegenstände zueinander haben einen Realitätswert, aus denen durch einen Akt der Abstraktion alle subjektiven Werte entfernt sind. An Stelle des fließenden Gegenstandes der Erscheinung tritt das unabhängig vom wahrnehmenden Individuum festdefinierte Objekt. Dementsprechend sind auch die Beziehungen der Objekte zueinander gesetzmäßig, unabänderlich, kategorisch in logischen und kausalen Zusammenhängen ein für allemal festgelegt. So bleibt auf der Stufe des wissenschaftlichen Denkens als Endprodukt jene farblose Welt, wie z. B. die der modernen Physik, in der nur einige universale Konstanten als eigentlich Reales übrigbleiben. Soweit geht der Zwang dieses Denkens, daß sich auch das unmittelbar gegebene Weltbild immer mehr nach dieser einen Richtung objektiviert, ja daß man die subjektive Welt nur noch aus den Gesetzen dieser objektiven Wirklichkeit für begreifbar hält. Demgegenüber hat die Außenwelt des Primitiven ihre unmittelbare Lebendigkeit und Farbenprächtigkeit bewahrt. Das lehren uns die Sprachen der Naturvölker, in denen ihr Denken gleichsam zur Kristallisation gelangt. Welche unerschöpfliche Fülle im Ausdruck der verschiedenartigsten Zuständlichkeiten und Tätigkeiten, welcher Reichtum an örtlichen und zeitlichen Beziehungen, welch scharfer Unterschied z. B. in den Bezeichnungen, je nachdem sich das Sprachgebilde auf den Sprecher, auf einen Anwesenden oder Abwesenden bezieht; und demgegenüber welche Armut an festen, durch konstante Merkmale definierten Begriffen! „Notre intention est de parler avec précision, celle de l'indien est de parler en dessinant: nous classons, il individualise“ (Gatschet)[1].

Wenn man gesagt hat, daß der Primitive den Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Sache und Vorstellung noch

[1] Der Lappe besitzt 21 Wörter für Schnee, 26 für frieren, die Nomadenvölker Südwestafrikas eine Fülle von Bezeichnungen für alle Nuancen der braunen Farbe ihres Viehes. Man denke ferner an die Unterstützung, die die Sprache durch die Ausdrucksbewegung (manuelle Begriffe) und die Intonation (die Lautbilder Westermanns) erfährt. Vergl. Levy-Brühl, loc. cit. S. 180—188.

nicht kenne (z. B. Baldwin: loc. cit.), so trifft das nur bis zu einem gewissen Grade zu. Denn auch er stellt sich einer Außenwelt gegenüber, auch er wird in bestimmten Situationen Gedachtes von Geschehenem zu unterscheiden wissen. Ebensowenig wird man dem Primitiven, wie wir zeigen werden, die Fähigkeit zu logischen Operationen völlig absprechen dürfen. Das Wesentliche liegt vielmehr an einer anderen Stelle. Der Primitive erlebt die Welt phänomenal in einer lebendigen Dynamik, und diese Dynamik hat für ihn objektiv ganz den Charakter unserer subjektiven Welt. Wenn der naturfernere Kulturmensch in gefühlsbetonten Momenten die Außenwelt als bedeutsam und lebendig erlebt, so glaubt er nicht an die Objektivität dieser Lebendigkeit; der Primitive aber, der zur logischen Betrachtungsweise meist kein Bedürfnis hat und sich daher noch naiv an die unmittelbare Gegebenheit hält, hat gar keinen Grund, an dem objektiven Charakter seiner Wirklichkeit zu zweifeln. Für ihn ist jedes Geschehen bedeutsam und interessebetont, sinnhaft auf ihn selbst bezogen; seine eigenen Strebungen und Triebregungen, seien sie ihm bewußt oder unbewußt, formen erst die Struktur seiner Außenwelt. Wir müssen eindringlich daran festhalten, daß diese emotionale Wirklichkeit objektiven Charakter hat, wollen wir überhaupt magisches Denken verstehen. Es wäre daher ein verhängnisvoller Irrtum, wollte man hier, wie es meist geschieht, mit psychologischen Begriffen wie Einfühlung oder Projektion von Subjektivem in die Außenwelt als Erklärungsprinzip arbeiten. Derartige Akte sind völlig Konstruktionsprodukte unseres erklärenden, abstrahierenden Verstandes. Man vergegenwärtige sich nur das unheimliche Rascheln der Blätter bei einer nächtlichen Waldwanderung, den grauenerregenden Schrei eines Nachtvogels, das klagende Säuseln des Windes, oder etwa das ängstliche Heulen einer Sirene[1]. Gehört nicht die Gefühlsqualität des Eindrucks, der Wahrnehmung ganz der Außenwelt selbst an, genau wie Farbe und Geruch? Liegt nicht die Trauer, die Spannung, die Wirksamkeit, das Kraftvolle in dem Naturvorgang selbst, ganz objektiv als seine Eigenschaft? Wo finden wir nur das geringste von einem Analogieschluß oder von einer Übertragung subjektiven Erlebens in die Außenwelt, sobald wir den mimischen Gemütsausdruck eines Mitmenschen verstehen? Wie sehr das

[1] Als in Teneriffa nachts ein Dampfer untergegangen war, dessen Sirene am Abend vorher bei den Verladungsarbeiten geheult hatte, hörten wir am nächsten Morgen eine Frau sagen: „Ich habe es gleich gedacht, er hat ja gestern schon so geschrien."

für den wahrnehmenden Menschen Bedeutsame eine Eigenschaft der Objekte selbst ist, beweist uns der Unterschied profaner und heiliger Gegenstände. Der unbedeutende Inhalt eines Medizinbeutels der Indianer, der Fetisch des westafrikanischen Negers, die im Allerheiligsten eines Tempels aufbewahrten, an sich wertlosen ehernen Stäbe, sie sind für die Augen des weihevoll Eingestellten phänomenal etwas qualitativ anderes als für den Nichtgläubigen, ganz ähnlich wie für den Liebenden etwa das Taschentuch der Geliebten eine besondere Erscheinung bedeutet[1].

Aus dem emotionalen egozentrischen Charakter der Wirklichkeit folgt zwanglos die besondere Verknüpfung, die der Primitive mit den Objekten vornimmt. Wie wir ausführlich zeigen wollen, bilden sich die Assoziationen auf Grund der sinnvollen Bedeutung, die bestimmte Eigenschaften der Objekte für den Menschen besitzen. Eine formale Ähnlichkeit zweier Objekte z. B. ist mehr als eine formale Beziehung, sie stellt für den Primitiven eine objektive Zusammengehörigkeit von gleicher dynamischer Wirksamkeit dar, weswegen Dinge füreinander eintreten können, die für uns kaum noch Wesensverwandtschaft besitzen. Auch Erinnerungen an Vorgänge können auf diese Weise wirklichen Vorgängen gleichgestellt werden, denn wenn die Außenwelt dieselben Eigenschaften wie die subjektive besitzt, so muß ja alles, was im subjektiven emotionalen Erleben wirksam ist, auch im Raum seine Daseinsberechtigung finden. Es ist wohl, wenigstens ohne Abstraktion, kaum möglich, Seelisches anders als ein Nebeneinander im Raum, als gegenständlich vorzustellen[2]. Man prüfe daraufhin nur alle sprachlichen Darstellungen seelischen Erlebens. Erst die scharfe Trennung einer alles Subjektiven entkleideten Außenwelt von dem subjektiven Innenleben führt uns dazu, Seelisches als unausgedehnt, unräumlich vorzustellen. Für den Primitiven ergibt sich daraus, Konkreta und Abstrakta gleichzusetzen. So kommt es, daß Eigenschaften wie Fruchtbarkeit, Macht und der-

[1] Levy-Brühl bemerkt treffend, dass hier ein ähnl. Tatbestand vorliegt, als wenn uns zwei gleichklingende Worte von verschiedener Bedeutung, z. B. cent (100) und sang (Blut), je nach dem sinnvollen Zusammenhang, in dem sie stehen, qualitativ verschieden erscheinen. loc. cit. S. 125.

[2] Da wir hier nur phänomenologische Probleme behandeln, so sei nur kurz bemerkt, dass die neuere Richtung der sog. Gestaltspsychologie auch psycho-physische Gründe für diese Verräumlichung zu liefern imstande ist. Vergl. Köhler: Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Vieweg 1920, S. 248.

gleichen, die für uns abstrakt sind, wie körperliche Gegenstände von einem Ding auf ein anderes übertragen werden können. Für den Naturmenschen handelt es sich hier nicht um eine Verwechslung von Gegenstand und Vorstellung, sondern die Gleichsetzung ist von seinem unmittelbaren Weltbild aus eine Selbstverständlichkeit. Eine ganze Reihe weiterer für das primitive Denken charakteristischer Eigenschaften läßt sich aus der Dynamik der primitiven Weltanschauung ableiten, z. B. jenes für unser logisch-kausales Denken so unverständliche Überschreiten der Schranken von Raum und Zeit, so daß kausale Beziehungen von Wirkung und Ursache direkt umgekehrt werden können, d. h. das Kommende das Vorhergehende verursacht. Stehen doch in der Welt des subjektiven Erlebens räumlich und zeitlich weit getrennte Vorstellungen in Wechselwirkung, formal verbunden durch eine Art „affektiver Logik" (Baldwin). Deshalb stört auch den Primitiven der logisch-begriffliche Widerspruch seiner Anschauung nicht, selbst dann, wenn ihn die Tatsachen der Außenwelt eines Besseren belehren könnten. Denn alle gefühlsmäßigen Zusammenhänge, namentlich wenn sie von Triebregungen des Menschen gespeist werden, treten mit dem Charakter einer so intensiven inneren Notwendigkeit auf, daß daran jeder „vernünftige" Widerlegungsversuch abprallt. So kommt es in solchen Situationen auch bei uns zu dem merkwürdigen Tatbestand, daß wir unkorrigierbar an einer Vorstellungsreihe festhalten, obwohl wir gleichzeitig wissen, daß sie unlogisch oder tatsächlich unsinnig ist. Wie wir, sucht auch der Primitive in solchen Fällen so lange nach Motiven, bis er sein Vorstellen trotzdem rechtfertigen kann. Da der Gegenstand für den Primitiven nicht durch konstante Merkmale bestimmt ist, sondern durch eine augenblickliche oder dauernde Interessebedeutung, so sind ihm auch die Dinge nur Anschauungsbilder von wechselnder Bedeutung und Erscheinung, ohne Rücksicht auf begriffliche, reinliche Sonderung. Nicht, daß sich überhaupt keine begriffsverwandten Einteilungen ausbildeten, im Gegenteil, die Neigung zum Klassifizieren ist beim Primitiven vielleicht größer als bei uns. Aber diese Klassen haben noch zu stark die Eigenschaft des Anschaulichen, als daß sie sich nicht überdecken könnten. So wird auch die vielfach hervorgehobene Systemlosigkeit der primitiven Begriffswelt verständlich, die bis in die Stufe der höheren Religionsentwicklung hineinreicht, wo trotz eines ausgebildeten Götterkreises gleiche Götterattribute verschiedenen Göttern zugleich zugeteilt werden, oder

von einer zu einer anderen übertragen werden. Diesen anschaulichen unsystematischen Charakter tragen noch ursprünglich z. B. diejenigen Anschauungen des Primitiven, die wir unter dem Einfluß der animistischen Theorie gewöhnlich zu dem Seelenglauben rechnen. So unterscheidet der Bafioti in Loango Begriffe wie moyo (Leben), die Potenz, die zerfällt in lunyensu (Verstand und Einsicht), lunsi und luvindu (Gewissen, Herz, Gemüt) usw.[1] Der Pangwe Westafrikas[2] trennt Körper und Körperwesen, Seele und Seelenwesen. Solche Beispiele ließen sich noch beliebig vermehren. Scharfe begriffliche Scheidungen sieht in diesen Einteilungen wohl mehr der europäische Reisende, als der Primitive selbst, für den das Bedürfnis nach theoretischer Ordnung gegen den Drang nach lebendiger anschaulicher Erfassung zurücktritt.

Wirklichkeit ist für den Primitiven vor allem Wirken, das Naturgeschehen im eigentlichen Sinne Handlung, die er auf sich bezogen sieht. Aus der untrennbaren Einheit subjektiver und objektiver Dynamik ergibt sich die selbstverständliche Erkenntnis, daß Naturgeschehen und persönliches Leben in innigster Wechselwirkung stehen müssen, daß persönliche Handlungen das Naturgeschehen unmittelbar lenken und umgekehrt. Das wäre nichts anderes als jener Zusammenhang, den wir als den magischen bezeichnen. Für diese Dynamik des Naturgeschehens haben die Sprachen vieler Naturvölker Bezeichnungen geschaffen, die man als die Gegenstücke zu unserem Kraftbegriff angesehen hat, und von denen das „Mana“ der Melanesier und das „Orenda“ der nordamerikanischen Indianer als Repräsentanten weitverbreiteter ähnlicher Vorstellungen am bekanntesten geworden sind. Gegenüber den ersten Mitteilungen Codringtons[3], der

[1] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango. Stuttgart 1907, S. 297. Mit Recht betont dieser Forscher, dass man nur bei einem hastigen Verfahren von einem Glauben an zwei, drei oder vier Seelen sprechen könnte. In einem mir erst nach Niederschrift der Arbeit zugänglich gewordenen Buche über die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Berlin, Springer, 1923, zeigt Walter F. Otto, dass die Seelenbegriffe bei Homer bisher von allen Forschern missverstanden worden sind. Wenn schon in einem so ausgezeichnet durchgearbeiteten Arbeitsfelde, wie in der klassischen Philologie, solche Unstimmigkeiten möglich gewesen sind, wie gross ist da erst die Gefahr, in die primitiven Seelenvorstellungen etwas hineinzulegen, was der primitiven Vorstellungswelt nicht entspricht. Im übrigen hält auch Otto gegenüber dem Totenglauben eine rationalistisch-intellektualistische Betrachtungsweise für undurchführbar.

[2] G. Tessmann: Die Pangwe, 1918, Band 2, S. 117.

[3] Codrington: The Melanesians, Oxford 1891.

das Mana noch mit Geistern und Seelen in Zusammenhang bringen wollte, haben die weiteren ethnologischen Erfahrungen eindeutig bewiesen, daß es sich hier um ganz unpersönlich gedachte Machtwirkungen handelt. Leblose Gegenstände, wie Steine, Werkzeuge, Örtlichkeiten, aber auch Lebewesen, wie Pflanzen, Tiere, Menschen besitzen Mana. Häuptlinge und Priester besitzen ein besonders kräftiges soziales Mana, aber auch glückliche Spielkarten wirken durch ihr „Orenda“[1]. Soederblom[2] übersetzt Mana durch Macht. Nach der eingehenden Analyse des Manabegriffs durch F. R. Lehmann[3] geben wir ihn am besten durch Wirksamkeit wieder. Mana verkörpert also gerade das dynamisch Wirksame der Außenwelt. Wird ein Objekt technisch bearbeitet (also bedeutsamer und ausdrucksvoller), so gewinnt es für den Pangwe[4] ein Wesen, das sicherlich Machtwirkungen ausübt, für den Bafioti[5] besitzt ein gelähmtes Glied kein luyensu (indem es dynamische Aufdringlichkeit verliert)[6]. Auch Körpersekrete, die mit dem Inbegriff des Lebens in einer später zu erörternden nahen Beziehung stehen, wie Urin, Kot, Speichel, Blut, Samen usw., gelten daher als besonders wirksam. Entsprechend der primitiven Begriffsbildung wird das Mana wie ein körperliches Agens durch Berührung übertragen, es kann z. B. durch Hinwegschreiten über einen Häuptling diesem geraubt werden. Das Mana wird begehrt oder gefürchtet, je nach der Einstellung des Menschen gegenüber dem Objekt. Das Meiden des Mana ist die Wurzel der weitverbreiteten Tabuvorstellung. Das Tabu gewinnt dabei die Bedeutung des Verbotenen, Schädlichen. Auch das Tabu geht wie ein körperliches Agens auf andere Objekte über. So sind bei den Arunta Zentral-Australiens[7] (bei denen allerdings der Ahnenkultus eine Rolle spielt) alle Tiere, die auf dem tabuierten Nanjabaum (Seelenbaum) sitzen, gleichfalls tabu. Dieses Übergehen des Mana und Tabu ist nicht nur gedacht, sondern erlebt. Können wir uns doch selbst schwer diesem Erlebnis der Kontakt-

[1] Hewitt: Orenda and a definition of religion. Americ. antrop. Bd. IV, 1902, S. 38.

[2] Soederblom: Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916. Kap. 3.

[3] F. R. Lehmann: Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Inaug.-Diss. Leipzig 1915.

[4] G. Tessmann: Religionsformen der Pangwe, Zeitschr. f. Ethnol. Bd. 41, S. 876.

[5] Pechuël-Loesche, loc. cit. S. 276.

[6] So erklärt sich wohl auch die magische und heilige Bedeutung des Wanderstabes der Mexikaner und des Schwertes der alten Germanen.

[7] Spencer and Gillen: Northern Tribes of Central-Australia, S. 133.

wirkung entziehen, z. B. im Moment, wenn wir einen Toten berühren. Die Verräumlichung alles seelischen Geschehens erlaubt aber diesen Vorgang zu objektivieren und damit begrifflich zu fassen, werden doch in ganz ähnlicher Weise Vorstellungen wie Krankheit, Sünde und dergleichen wie ein körperlicher Gegenstand behandelt.

Wenn wir uns daran erinnern, daß die emotionale Dynamik für den Primitiven Eigenschaft der Außenwelt ist, so wird es uns nicht wundernehmen, daß das Mana nicht als Seelentätigkeit, sondern als unpersönliches Wirken aufgefaßt wird. Allerdings könnte man aus der Erlebnisnatur des Mana zunächst annehmen, daß diese Vorstellung gerade zu einer animistischen Theorie führen müßte, aber man darf nicht vergessen, daß durchaus nicht alles Wirken, das wir subjektiv erleben, als Ausfluß einer Seelentätigkeit empfunden werden muß. So steht der Mensch den aus der Tiefe der Seele oder des Unbewußten ins klare Bewußtsein eindringenden triebartigen Impulsen, wie einer ihm fremden Macht an sich gegenüber. Diese Macht kann unter bestimmten psychologischen Bedingungen, deren Analyse wir uns für später vorbehalten, zu einem überpersönlichen Zwange werden, der in allen Einzelheiten mit dem magischen Erlebnis im engeren Sinne die nächste Verwandtschaft besitzt. Die Pathologie hat uns in den Psychoneurosen ein unschätzbares Studienobjekt für die Psychologie dieses Zwanges gegeben, wie überhaupt die Psychologie des Neurotikers und Psychotikers durch ihre, dem primitiven Denken wesensgleiche egozentrische Einstellung der Psychologie des magischen Denkens so überaus nahesteht. In der sogenannten Zwangsneurose unterliegt der Kranke diesen Zwangsimpulsen beständig, und er erlebt, was für unser Problem von größter Wichtigkeit ist, eine magisch zu nennende Verknüpfung zwischen sich und der Außenwelt. Ganz so erlebt auch der Primitive alles magische Geschehen seiner Wirklichkeitswelt in einer ihm übergeordneten Machtsphäre als eine unentrinnbare Notwendigkeit, der sich selbst noch auf höherer Stufe die Götter nicht entziehen können[1]. Bestimmte magische Situationen (gewisse unheimliche Örtlichkeiten und nächtliche Stunden, geheimnisvolle, bereits unverstandene Vorschriften und dergleichen) mögen ihm das magische Erlebnis erleichtern. Er fühlt sich als Kreatur einer höheren, un-

[1] Vor der Macht der asketischen Übungen des Yogi zitterten die Götter Indiens, Schmidt: Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Hermann Barsdorf 1908, S. 27.

persönlichen Macht gegenüber, die er je nach der Stufe seiner Geistesentwicklung als grauenhaft, übermächtig oder heilig empfindet, mag er nun der Wirkung eines fremden Zaubers unterliegen oder selber die Zauberhandlung ausführen. Sein Erleben ist ganz elementar und besitzt eine nicht zu zerlegende Bestimmtheit, die sich auch nicht aus anderen Gefühlen entwicklungsgeschichtlich ableiten läßt. R. Otto[1], der wohl zuerst auf diese Tatsachen hingewiesen hat, spricht daher von einem „a priori", einer besonderen Kategorie. Damit tritt das magische in engsten Zusammenhang mit dem religiösen Erlebnis. Wo zwischen beiden die Grenze zu ziehen sei, ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen[2]. Da aber bei diesen Unterscheidungen außer psychologischen noch andere Gesichtspunkte ins Gewicht fallen, so soll an dieser Stelle nicht darauf eingegangen werden. Ob dieses magische Erleben als Allgemeingut der Menschheit angesehen werden darf, ist noch zweifelhaft. Volz berichtet von den Kubus, daß sie keine Spur von Schauer gegenüber der Natur geäußert hätten, sondern ihnen alles in der Natur vertraut und selbstverständlich gewesen wäre. Bevor man verallgemeinert, müßten wir erst im Besitze von ähnlichen Tatsachen bei den übrigen zur selben Kulturschicht gehörenden primitiven Völkern sein (den Weddas auf Ceylon, den Bewohnern der Andamanen und den übrigen Ureinwohnern der Halbinsel Malakka und des malaiischen Archipels)[3].

Trotz der ausgesprochen irrationalen Momente, die dem Denken und Handeln des Primitiven als treibende Kraft zugrunde liegen, stellt die unmittelbar von ihm erlebte Wirklichkeit nur einen Idealtypus dar, der auch von ihm nicht in vollem Maße verwirklicht wird, denn sobald der Mensch über die Forderungen des Augenblicks hinaus einen Ausgleich mit der Umwelt sucht, sobald er sein Erleben in sprachlichen oder technischen Schöpfungen kristallisieren läßt,

[1] R. Otto: Das Heilige, Breslau 1920. Vergl. auch den Aufsatz von Vierkandt: Das Heilige in den primitiven Religionen, Bd. I ds. Jahrbuches.

[2] Vergl. darüber die Werke von Wundt: Völkerpsychologie, Soederblom, loc. cit., Karl Beth: Magie und Religion, sowie Leuba: La psychologie des phénomènes réligieux, frz. Übersetzung, Alcan 1914.

[3] Anthropoide Affen in der Anthropoiden-Station in Teneriffa zeigten eine fast magisch zu nennende Angst vor einem ausgestopften Esel und einer mit einer siamesischen Tanzmaske bekleideten Person. Köhler: Psychol. Beobachtung an Schimpansen. Psychol. Forschg. Bd. 1, Heft 1.

muß auch er anfangen, bis zu einem gewissen Grade zu rationalisieren. Für sein praktisches Handeln gebraucht er bereits festere, konstantere Objekte, und so kommt es auch bei ihm schließlich zu gewissen systematischen begrifflichen Bildungen, die, wie z. B. die Seelenvorstellung, mit unseren rationalen Systemen eine formale Ähnlichkeit besitzen. Aus diesem Grunde ist es auch nicht richtig, eine prälogische von einer späteren logischen Entwicklungsstufe scharf zu trennen. Aber auch bei solchen bereits rationalisierten Denkschöpfungen des Primitiven liegt der Akzent stets noch auf Anschaulichkeit und Ichbezogenheit. Gewiß ist ihm eine Vorstellung von kausaler Verknüpfung der Ereignisse nicht fremd, aber nicht in Form einer logischen Kategorie. Wie Menschen und Tiere mit dem eigenen Körper statisch und dynamisch sachgemäß verfahren, ohne sich der mechanischen Gesetze bewußt zu werden, so gibt es für den Primitiven noch eine undifferenzierte Anschauung von Wirksamkeit der Außen- und Innenwelt voll lebendiger Spannungen und Ausgleichstendenzen, aus der sich erst im Laufe der Entwicklung die begriffliche Vorstellung eines kausalen Geschehens, einer Kraft oder Energie heraus differenziert[1]. Rationalisiertes und unmittelbar erlebtes Weltbild stehen stets in dem Verhältnis zueinander, daß die rationalistische Betrachtung gleichsam von außen gesehen eine formale Seite des erlebten dynamischen Geschehens festlegt und wiedergibt. Deshalb lassen sich auch die primitiven Vorstellungen sehr zum Schaden der Psychologie so gut in den Rahmen rationalistischer Theorien einfügen. Es wird Aufgabe späterer, eigens darauf gerichteter Untersuchungen sein, aufzuzeigen, welche Rolle rationalistische Momente auch im Denken der Naturvölker spielen; aber auch hierbei wird die Forschung immer von dem wirklichen Weltbild des Primitiven selbst ausgehen müssen, will der Forscher nicht in den methodologischen Irrtum verfallen, seine eigenen rationalisierenden Tendenzen zugrunde zu legen und dem Primitiven Vorstellungen

[1] Vergl. darüber die Ausführungen E. Machs über die Hebelgesetze in seiner kritischen Geschichte der Mechanik, besonders W. Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen, Springer, 1921, 2. Aufl., S. 106. Prof. Köhler hegt, wie ich persönlichen Gesprächen und einer seiner Universitätsvorlesungen entnehme, den unsrigen verwandte Anschauungen über die Phänomenalität der Aussenwelt, er spricht direkt von Vectro-Eigenschaften des erlebten äusseren Geschehens. Auch Leuba spricht loc. cit. S. 106 von einem „dynamisme primitif“ als Grundlage der Auffassung des Lebendigen.

und Begriffe zuzutrauen, die seiner Vorstellungswelt völlig wesensfremd sind. Das war der Fehler der meisten bisherigen Theorien über das primitive Denken. Für Frazer[1] ist die Magik „a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art“ (loc. cit. Vol. I, Part. I, S. 53). In den Prinzipien des magischen Denkens sieht er nur „two different misapplications of the association of ideas“ (loc. cit. S. 53). Frazer geht also vollkommen mit dem Rüstzeug des logischen Denkens an das Problem heran. Tylor[2] und nach ihm Spencer[3], die durch die Vorstellung der Allbeseelung (Animismus) das Rätsel des primitiven Denkens zu lösen glaubten, verwechselten die emotionale Dynamik des Weltgeschehens mit der Vorstellung einer Seele, die zwar beim Primitiven vorhanden ist, aber durchaus nicht die Grundlage seines Denkens bildet. Von einer Seelenvorstellung zu sprechen kann doch nur dann einen guten Sinn haben, wenn man der Seele, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, eine individuelle Struktur zuspricht. Die phänomenale Wirksamkeit des Primitiven besitzt aber ursprünglich nichts von einer solchen Struktur. Im übrigen wurde der Animismus durch die ethnologischen Tatsachen, deren Bekanntwerden erst zur Aufstellung präanimistischer Theorien führte (Marett, Preuß, Vierkandt u. a.) widerlegt.

Besonders war es hier die Manavorstellung, die mit dem Animismus unvereinbar ist. Diese Vorstellung führte Wundt zur Annahme einer Körper- oder Organseele, ein Begriff, der in Hinsicht auf die oben gegebene Seelendefinition unzweckmäßig ist. Viel besser wird die Theorie des Animatismus (Allbelebtheit) den Tatsachen gerecht. Im Gegensatz zum Animismus geht die Theorie des „Dynamismus“ (Pechuël-Loesche, loc. cit. S. 356 ff.) und des „Emanismus“ (Karutz)[4] von einer Art physikalischen Kraftbegriffes aus. Karutz will die magische durch eine emanistische Weltanschauung ersetzen. Die magische Wirkung ist für ihn einer physikalischen körperlichen Eigenschaft gleich zu setzen, die sich wie Wärme, Geruch oder wie die Radiumemanation von einem Körper auf andere überträgt, vom Körper „emaniert“, ausstrahlt. Ein weiterer Schritt soll es dann sein, wenn dem Abbild oder der Vorstellung eines Körpers dieselbe aus-

[1] Frazer: The golden bough, A Study in Magic and Religion.

[2] Tylor: Primitive Culture.

[3] Spencer: Principles of Sociology.

[4] Karutz: Der Emanismus, Zeitschr. f. Ethnol. 1913, S. 545—611.

strahlende Fähigkeit zugesprochen wird, wie dem Körper selbst. Diese Auffassung bedeutet nach Karutz für den Primitiven eine ganz natürlich-empirische Erklärung der Welt. Der Verfasser sieht es sogar als einen besonderen Vorzug dieser Theorie an, daß sie erlaubt, die Vorstellungswelt des Primitiven in einen direkten lückenlosen Zusammenhang mit unserer naturwissenschaftlichen, modernen physikalischen Anschauung zu bringen. „Ich habe das Wort natürlich im Anschluß an die Nomenklatur der modernen Radiotherapie gebildet und zwar, weil ich überzeugt bin, daß deren wissenschaftliche Voraussetzungen im inneren Wesen mit jenen Vorstellungen primitiver Zeiten übereinstimmen, die von empirischen Tatsachen ausgehen, sich auf logische, fast naturwissenschaftlich zu nennende Schlüsse beschränkten und von mystischen Spekulationen frei halten." (S. 577.) Rationalistischer konnte eine Theorie nicht formuliert werden. Die Tatsachen bestätigen scheinbar restlos diese Theorie, denn tatsächlich wird die magische Wirkung durch Kontakt, wie ein körperlichen Agens, übertragen, zeigt alle Eigenschaften einer physikalischen Größe usw., nur sehen leider die Anhänger der emanistischen Thorie ausschließlich eine formale Seite des dynamischen Geschehens und lassen überhaupt das psychologisch-phänomenale Problem ganz unberücksichtigt. Dieser Forderung wird aber die phänomenalistische Theorie gerecht. Der Beitrag, den das magische Denken aus Naturbeobachtung und Empirie gewonnen hat, darf nicht zu hoch veranschlagt werden. Auch die Versuche, das magische Denken etwa durch die Errungenschaft des Okkultismus oder der modernen Organ-Therapie begründen zu wollen, besagen recht wenig. Ebenso dürften wohl die hypnotischen und verwandten Erfahrungen, auf die besonders Stoll und Andrew Lang[1] einen so großen Wert gelegt haben, zu singuläre Erscheinungen sein, als daß sie schöpferisch für das magische Denken gewirkt haben könnten. Derartige Beobachtungen haben wohl erst dann angefangen eine Rolle zu spielen, nachdem magisches Erleben bereits eine psychologische Grundtatsache war.

Von diesem gewonnenen Gesichtspunkt aus wollen wir die Verknüpfungen des Primitiven einer näheren Prüfung unterziehen, die

[1] Andrew Lang: The making of religion, New-York 1900. W. F. Otto loc. cit. weist auf die psychologische Verwandtschaft der Geistererscheinungen mit der Totenvorstellung hin, ohne ihnen aber eine keusche Bedeutung für die Entstehung des Totenglaubens beizumessen.

treibenden Kräfte untersuchen und schließlich das Problem aufwerfen, wie der Primitive zum Glauben an die Wirksamkeit seiner magischen Praktiken kommt. Zuvor wollen wir aber, zur Erleichterung des Verständnisses, einen kurzen Überblick über die Mannigfaltigkeit magischer Gebräuche und Anschauungen, die in den monumentalen Werken Tylors, Wundts, Frazers u. a. eine systematische Bearbeitung erfahren haben, geben. Nicht berücksichtigt dabei sollen die magischen Systeme, etwa das der Chaldäer, die weiße und schwarze Magie, die Alchemie und Astrologie des Mittelalters, sowie der Okkultismus werden, da es sich hierbei bereits um sekundär bearbeitete pseudo-wissenschaftliche Systeme handelt. Als magische Zusammenhänge treten uns zunächst ganz unpersönliche Beziehungen zwischen Außenwelt und Mensch entgegen. Als Typus dieser unpersönlichen Magie können alle Gebräuche, die wir unter dem Namen „omina“ zusammenfassen, gelten. So die zahlreichen Beispiele aus dem Gebiet des Aberglaubens: ein begegnender Leichenzug bringt Unglück, Stiefel auf den Tisch gestellt Zank, mit dem linken Fuß zuerst aus dem Bett aufstehen Mißgeschick. In systematischerer Ausbildung tritt uns später dieselbe Form der Magik entgegen: In der Beobachtung des Vogelfluges, im Divinations- und Augurenwesen, dem Ordale oder Gottesgericht, wo es noch nicht durch das persönliche Eingreifen einer Gottheit motiviert wird. Ferner gehört hierher die magische Bedeutung einzelner Örtlichkeiten: Kreuzwege, verrufene Stätten, magisch gefärbte zeitliche Situationen, wie die Mitternachtsstunde, bestimmte Mondphasen, Johannisnacht usw., sowie die magische Qualität von Zahlen, Quadraten und dergleichen, wie sie besonders in der arabischen Magie eine Rolle spielten. Der Grund des magischen Gehaltes dieser Situationen ist hier oft ein historischer, denn häufig wird das magische Erleben diesen unverständlichen Zusammenhängen gegenüber nur noch durch die Tradition wachgehalten. Eine zweite Gruppe magischer Gebräuche bilden die magischen Handlungen, eine Gruppe, zu der wir das große Gebiet der sympathischen Magik mit seinen Unterabteilungen von Nachahmungs-, Vorbild- und Analogiezauber zu rechnen haben. Hierher gehören alle jene über den ganzen Erdkreis verbreiteten Jagd- und Kriegsgebräuche, wo durch Darstellung des gewünschten Erfolges das Geschehen im günstigen Sinne beeinflußt werden soll, ferner Tiertänze mit Nachahmung der charakteristischen Eigenschaften des Tieres zur Vermehrung des Jagdwildes, der Bandzau-

ber, Bildzauber, alle Formen des Liebeszaubers, des Regen- und Wetterzaubers, der Vernichtungszauber gegen den Feind, das Knotenbinden der Krankheit, sowie zahlreiche Methoden der primitiven Krankenheilung. Einer letzten Gruppe möchten wir schließlich die magischen Wirkungen und Kräfte zuweisen, die bestimmten Objekten, Worten und Gedankengängen gleichsam entströmen. Hierzu wären heilige Gegenstände wie Steine, Werkzeuge, Bäume, zauberkräftige Substanzen, die Zauberkraft der menschlichen Sekrete und Exkrete, Amulette und Talisman, der Fetischismus, der böse Blick usw. usw. zu rechnen. Zur Magie des Wortes und Gedankens (von französischen Autoren auch als „magie du vouloir" bezeichnet) wären die Magie der Flüche, Gebete und Zaubersprüche zu rechnen. Eine systematische psychologische Bearbeitung aller dieser Zauberformen kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht gegeben werden. Aus der großen Fülle magischer Gebräuche und Anschauungen wollen wir ohne Rücksicht auf systematische Darstellung nur einzelne als Beispiele herausgreifen, um an ihnen die primitive Begriffsbildung und Ideenverknüpfung zu erläutern.

Das magische Objekt verkörpert, wie wir oben ausführten, nicht eine Summe von konstanten Merkmalen, seine objektiven, gleichbleibenden Beziehungen zu anderen Objekten treten ganz in den Hintergrund; das magische Objekt oder die magische Vorstellung heben sich nur durch die Bedeutung, die ihm der primitive Mensch gibt, aus der Umwelt heraus. Deshalb können für den Primitiven auch Eigenschaften des Objektes und des Vorganges, die uns entweder rein subjektiv oder gleichgültig erscheinen, zum alleinigen Repräsentanten des Objektes werden. Diese Eigenschaften sind es dann auch, die zum Träger der Ideenverknüpfung werden. Zum eigentlich magischen wird ein Vorstellungskomplex ausschließlich dadurch, daß die Ideenverknüpfung kein einfacher Denkvorgang bleibt, sondern als objektiver, dynamischer Wirkungszusammenhang erlebt und geglaubt wird. Aus dem Bedeutungscharakter der Vorstellung, den wir im Kommenden ihre Sinnbedeutung nennen werden, ergeben sich gegenüber der logischen Verknüpfung einige für das Verständnis des primitiven Denkens wichtige Besonderheiten, die wir wenigstens in den Umrissen beleuchten wollen[1].

[1] Heinz Werner hat in einer mustergültigen entwicklungspsychologischen Studie bereits dem metaphorischen Denken eine erschöpfende Darstellung gewidmet. Wir

Gehen wir von dem weitverbreiteten Analogiezauber aus, bei dem ein Geschehen durch eine dem gewünschten Erfolge analoge Handlung beeinflußt werden soll. Wenn sich die Mutter des australischen Novizen, um ihn bei den Weihezeremonien wach zu halten, einen Alpitaschwanz umhängt, oder in China der Sohn beim Begräbnis des Vaters eine lange Nudel verzehrt, um sein eigenes Leben zu verlängern, so werden hier den magischen Objekten oder Handlungen ganz bestimmte Bedeutungen gegeben, dem Schwanz die Bedeutung des beweglichen, wachsamen Tieres, der Nudel die Eigenschaft der Länge, wobei für die Sinnbedeutung der Unterschied zwischen räumlicher oder zeitlicher Länge belanglos bleibt. Das Objekt an sich braucht dabei mit der bedeutsam herausgehobenen Eigenschaft nur in einem lockeren Zusammenhang zu stehen. Dieser wird gewöhnlich als „pars pro toto" bezeichnet, d. h. ein Teil des Objektes oder Vorganges tritt für das Ganze ein. So genügt es, mit den Haaren, ja mit der übriggebliebenen Mahlzeit eines Individuums einen Zauber vorzunehmen, um dem Besitzer selbst zu schaden (sympathischer Zauber). In Australien werden die Fußstapfen des Feindes ganz so wie der Feind selbst behandelt, man stößt scharfe Kristalle in sie hinein zur Verursachung von rheumatischen Schmerzen[1]. Die Eskimofrauen behängten sich zur Erzielung von Kindersegen mit den Schuhsohlen der Engländer, deren Frauen sie für fruchtbar hielten. Die Objekte werden dabei durch die ihnen erteilte Sinnbedeutung selbst bedeutsam, von einer Art „potentialité mystique" (Levy-Brühl) durchtränkt. Man hat gegenüber der Psychologie des pars pro toto den Assoziationsgesetzen der Ähnlichkeit, der Berührung und der Gleichzeitigkeit eine viel zu große Rolle zugeschrieben. Selbstverständlich muß der Teil mit dem Ganzen sachlich in Beziehung stehen, sei es durch Ähnlichkeit, räumliches oder zeitliches Beisammen, aber der Wert der Assoziationsgesetze ist doch nur ein rein formaler. Denn diese formalen Beziehungen werden ja nur benutzt und bemerkt, wenn sie in den Dienst einer Sinnbedeutung treten. Ja, was als Teil und was als Ganzes angesehen wird, hängt überhaupt oft erst von der gegebenen Sinnbedeutung ab. Das wird gerade in den Fällen klar, in denen ganz fernliegende, etwa ab-

können daher in vielen Punkten auf sie verweisen. Der Ursprung der Metapher, Arbeiten zur Entwicklungspsychologie 1919.

[1] A. W. Howitt: On australian medicin Men or Doctors and Wizards of some australian Tribes, London, Harrison, 1886, S. 27.



strakte Beziehungen gewählt werden. So verbot in Bilaspore in Indien der Dorfhäuptling während der Ratsversammlung das Spinnen, damit sich die Diskussion der Männer nicht verwirre wie die Fäden der Spinnwirtel (zitiert nach Frazer). Auf Sarawak dürfen sich die Frauen nicht die Haare kämmen, während sich die Männer auf der Kampfersuche befinden, weil sonst die Fasern der Bäume so frei von Kampfer sein könnten, wie die Zwischenräume des Kammes leer von Substanz. Hier tritt der Vorgang des Spinnens selbst völlig gegen die eine isolierte Vorstellung der Verwirrung zurück; der Kamm hat mit seiner eigentlichen Bestimmung nichts mehr zu tun, sondern nur seine Eigenschaft, Zwischenräume zu besitzen, tritt als Repräsentation des ganzen Kammes in Aktion. Man könnte ebenso von einem pars pro toto, wie von einem totum pro parte sprechen.

Die Eigenschaften, die in einer Sinnbedeutung erfaßt werden, können mit Leichtigkeit von Körper zu Körper übertragen werden. Es kommt dabei zu einer Irradiation der Wirkung; die hier zugrunde liegende Anschauung bezeichnet H. Werner als „Pneumatismus". Diese Übertragung folgt aus dem Bedeutungscharakter der Eigenschaften ganz selbstverständlich. Die Übertragung ist ja nur der Ausdruck der interessebetonten Beziehung, und sobald Objekte in einer Sinnbedeutung zusammengefaßt sind, muß ja erlebnismäßig bereits eine Übertragung stattgefunden haben. Daß dabei auch abstrakte Eigenschaften wie ein körperlicher Gegenstand übertragen werden, folgt, wie wir oben bereits ausführten, aus der ursprünglich räumlichen, gegenständlichen Natur alles überhaupt Existierenden. Der erlebnismäßige Zusammenhang wird damit sekundär in Vorstellungen einer sich übertragenden Kraft rationalisiert. So stellen die Bafioti unwirksam gewordene Fetische, um sie wieder wirksam zu machen, unter besonders mächtige andere Fetische, ganz ähnlich wie die Alchimisten Spuren von Gold ihren Gebräuen zusetzten, damit die Verwandlung besser vonstatten ginge, und der alte Hufeland in seiner Makrobiotik alten Leuten den Rat gibt, mit Jünglingen in einem Zimmer zu schlafen, um sich selbst lebenskräftig zu halten. Kranke werden mit Ruten geschlagen und die Rute dem Wasser anvertraut, um die Krankheit zu entfernen, und ähnlich wird bei den Reinigungszeremonien verfahren, um die Sünde wie einen Körper zu beseitigen. Können wir uns doch auch selbst oft nicht des Eindrucks erwehren, als ob uns moralisch verabscheuenswerte Qualitäten eines Menschen durch den Kontakt mit ihm gleichsam beschmutzten.

Auch für die Religionsforschung hat neuerdings Preuß[1] auf die Wichtigkeit der Verkörperlichung geistiger Eigenschaften hingewiesen. Bereits Hubert und Mauß[2], deren Arbeit ein großer Fortschritt für die Theorie der Magie bedeutet, haben hervorgehoben, daß das magische Objekt nur ein Vehikel für bestimmte Eigenschaften darstelle, und daß durch eine Art Abstraktion eine Auswahl einzelner Eigenschaften erfolge, bei der Absichten und Gefühle wirksam seien. Besonders aber hat neben Levy-Brühl Baldwin mit Nachdruck betont, daß die Sache nur ein Symbol oder Emblem des Gegenstandes des Interesses sei (loc. cit. S. 91), die Dinge für den Primitiven Werte repräsentierten. (S. 81:) Ideenverknüpfungen werden für Baldwin dirigiert von einem gefühlsmäßigen Interesse. Auf diese Weise käme es zu Klassenbildungen, die er sehr treffend als „abstraits émotifs" bezeichnet. (S. 17.) Auch Wundt[3], Vierkandt[4], Preuß[5], Prinzhorn[6] und andere haben, ohne allerdings den Gedanken in seinen psychologischen Konsequenzen zu verfolgen, auf die Beteiligung von Affekten an den Ideenverknüpfungen des Primitiven hingewiesen. Damit eine Ideenverknüpfung zustande kommt, muß eine Assoziationsbereitschaft bestehen, kraft deren bestimmte Eigenschaften erst herausgehoben und bemerkt werden. Solche Bereitschaften werden entweder durch bestimmte gefühlsbetonte Situationen herbeigeführt oder liegen als dauernde latente Interesseeinstellungen im Menschen. Innere Bereitschaft und äußeres Geschehen üben gleichsam einen gegenseitigen Zug aufeinander aus, indem eine starke Bereitschaft nur ganz bestimmte zu ihr passende Zusammenhänge im äußeren Geschehen zum Bewußtsein kommen läßt, oder eine eindrucksvolle Dynamik der Außenwelt zwangsläufig eine latente Bereitschaft mitklingen läßt. So kommt es zu einer gesetzmäßigen Angleichung von Innen- und Außenwelt. In Perey Pomo (Melanesien)[7] erschrak ein Mann beim Anblick blauer Hosen, weil blau die Farbe

[1] K. Th. Preuss: Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psych. Forschung Bd. 2, S. 207.

[2] Hubert und Mauss: Esquisse d'une théorie générale de la magie, Année sociologique Bd. 7, S. 63 u. 65.

[3] Wundt: Völkerpsychologie (Bd. II).

[4] Vierkandt: Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 1907.

[5] Preuss: Die geistige Kultur der Naturvölker; Teubner: Natur- und Geisteswelt.

[6] Prinzhorn: Die Bildnerei der Geisteskranken, Springer 1922.

[7] Codrington: loc. cit. S. 31.

der Innenteile des für ihn mit Tabu belegten Haifisches war. Die ziemlich weit herbeigeholte Assoziation erklärt sich hier durch die Bereitschaft, die das gefürchtete Tabu dauernd in dem Menschen erzeugt. Ein anschauliches Beispiel gibt für das gleiche Verhalten der Zauber eines alten Hindupriesters gegen die Gelbsucht. Die Gelbsucht wird durch die Beschwörung[1] nach der gelben Sonne versetzt. Der Kranke soll in die Farbe des roten Stieres eingehüllt werden, dann werden die Kühe der rotgefärbten Gottheit Rohini angerufen, und die Gelbsucht wird in Papageien, Drosseln und Bachstelzen versetzt. Der Kranke muß Wasser, das über den Rücken eines roten Stieres gegossen wird, trinken. Man setzt ihn auf die Haut eines roten Stieres und näht ihm ein Stück seiner Haut an. Darauf folgt Einreiben mit dem gelben Curcumabrei, die drei obengenannten Vögel werden mit einem gelben Bande an das Bett gebunden und schließlich die in ein goldenes Blatt eingewickelten Haare des roten Stieres auf die Haut geklebt. Hier haben eine große Anzahl von Eigenschaften auf dem Wege über eine Aehnlichkeitsassoziation (gelbe oder rote Farbe) alle die Sinnbedeutung der Gelbsucht. Es ist, als ob die Gefühlsbereitschaft, die im Wunsche der Heilung besteht, gleichsam alle Ähnlichkeitsbeziehungen anzöge und sie mit der Grundvorstellung der Gelbsucht identifizierte. Die affektive Erwartung ist auch der Antrieb für den Glauben an Omina, so, wenn in Australien die Richtung des Feindes durch die Richtung bestimmt wird, in der ein Käfer aus einer Öffnung kriecht, oder in der sich der Tonboden spaltet. Der Ausfall solcher Proben kann dabei nach konventionellen Motiven gewertet werden, so, wenn bei den gegen Hexen angewandten Sinkproben entweder das Untergehen oder das Obenschwimmen als Schuldbeweis festgesetzt wird. Ein Beispiel, in dem die Sinnbedeutung mehr vom Erlebnis der Außenwelt den Ausgang nimmt, gibt uns ein Wachstumszauber aus Neu-Guinea[2]. Das Kaimädchen darf sich nicht dem Meere zukehren, denn die an das Ufer anstürmenden Wellen würden die langsam schwellenden Brüste gleichsam wieder hinwegspülen. Hier halten sich der von der inneren Bereitschaft (Wachstumswunsch) und der äußeren Dynamik (Zurückfluten) ausgehende Zug annähernd das Gleichgewicht. Ganz ähnlich, wenn sich etwa auf Neu-Guinea die Mädchen während der Seereise der Männer bewegungslos halten müssen, damit die Schiffe nicht zu stark

[1] zitiert nach Frazer, loc. cit. Bd. 1, S. 79.

[2] Keysser in Neuhaus: Deutsch Neu-Guinea, Riemann 1911, Bd. 3, S. 119.

schwanken. (Bei Frazer loc. ibid. S. 126.) Der Ablauf eines Affektes besitzt stets, abgesehen von seinem Vorstellungsinhalt, eine ganz charakteristische Dynamik. Verkörpert ein äußerer Vorgang die gleiche Dynamik, so wird er ebenfalls ohne Rücksicht auf den Gegenstand mit dem affektiven Ablauf identifiziert. Die verlöschende Flamme stirbt (daher die Vorstellung des Lebenslichtes), ein wilder Affekt ist ein reißender Strom. Diese Bildmetaphern sind eben ursprünglich Identitäten (vergl. auch H. Werner, loc. cit.), und ihre Sinnbedeutung liegt in ihrer affektiven Dynamik.

Latente Bereitschaften können individueller und genereller Natur sein. Gewisse Elementartriebe, wie der Geschlechtstrieb, der Machttrieb, der Selbstbehauptungstrieb in allen seinen Färbungen, die sich auf Ernährung, Gesundheit, Tod usw. beziehen, sind Allgemeingut der Menschheit. Überall, wo sich der Mensch noch in nahem Kontakt mit der Natur befindet, steht er ihr als Triebmensch fürchtend, hoffend und begehrend gegenüber. In unscheinbaren, wenig beachteten Symptomen bricht auch im Leben des Kulturmenschen das latent Triebhafte beständig hindurch; man denke nur an die Zeichnungen und Aufschriften an öffentlichen Plätzen, an die stets bereite Zote, und in großartiger Weise beweist uns der Naturmythos aller Völker, wie zwangsläufig der Mensch dazu getrieben wird, in die Vorgänge der Natur (z. B. Himmelserscheinungen, Werden und Vergehen der Vegetation) Sinnbedeutungen zu legen, die den großen Triebproblemen seines Lebens angegliedert sind. Solche Triebregungen können dem Menschen unbewußt sein. Der stark infantile Zug im mythischen und primitiven Denken ist von jeher aufgefallen, und auch in gewissen magischen Bedeutungen scheinen sich Triebregungen zu offenbaren, die einer infantilen Stufe der Triebentwicklung angehören, dem reifen Menschen aber nicht mehr bewußt sind. Die psychoanalytische Forschung hat uns in bezug auf den Sexualtrieb eine ganze Reihe infantiler Vorstufen des Geschlechtstriebes kennen gelehrt. So haben Vorgänge wie die Kot- und Urinentleerung ursprünglich eine ausgesprochen sexuelle Bedeutung, bestimmte Organe des Körpers, namentlich die Körperöffnungen, spielen eine ähnliche Rolle wie auf späterer Stufe die Geschlechtsorgane selbst, die infantile Schaulust belegt auch den nackten Körper mit einer der sexuellen verwandten Triebenergie. Dieselben Körperprodukte und Organe sind es aber, denen auch beim Primitiven und beim Volke ein ganz besonders magisches Mana zugesprochen wird. Die ma-

gische Bedeutung von Urin, Kot und Speichel sind allgemein bekannt; Urintrinken, Kotessen, Urinieren auf Personen spielen bei Krankenheilungen eine wichtige Rolle. Körperorganen, wie den Geschlechtsorganen und dem Gesäß, ferner der Nacktheit, kommt eine ausgesprochen magische Bedeutung zu. So hält man in Italien als Abwehr gegen den bösen Blick dem jettatore das zu schützende Kind mit dem entblößten Hinterteil entgegen. Man macht zum gleichen Zweck das bekannte Zeichen der fica, welches ein Symbol des Geschlechtsteiles ist, und trägt das Ficazeichen als Amulett an der Uhrkette. Auch gegen Sturm und Regen werden die weiblichen Genitalien gezeigt[1]. In gewissen Gegenden Europas muß der junge Ehemann bei der Hochzeitszeremonie durch den Ehering oder das Schlüsselloch der Kirche urinieren, gleichsam als gute Vorbedeutung für die Ehe. Die Sinnbedeutung des Vorgangs ist wohl sicherlich ein Vorbildzauber, der sich auf Geschlechtsverkehr und Geburtsvorgang bezieht. Das Urinieren ist dabei zum Repräsentanten dieser interessebetonten, bereitliegenden Vorstellungen gewählt, weil ihm auf infantiler Stufe dieselbe Triebbedeutung zukommt wie Geschlechtsverkehr und Geburt. Fließen doch nach psychoanalytischer Erfahrung in frühen Kinderphantasien alle drei Bedeutungen in dunkler Ahnung zu einer einzigen zusammen. Die Assoziationsbereitschaft, die sich mit allen diesen Vorstellungen verknüpft, möchte ich daher in der ihnen anhaftenden unbewußten sexuellen Triebenergie erblicken. Zu einer gleichen Anschauung ist inzwischen in bezug auf Organe und Sekrete Roheim und in bezug auf die Nacktheitszeremonien H. Goja gekommen[2]. Im Laufe der Entwicklung kann natürlich ein Bedeutungswandel eintreten und, wie z. B. Preuß[3] glaubt, die Vorstellung der mit den Sekreten und Exkreten verbundenen Körperwärme, die wiederum auf die Vorstellung vom Leben führt, eine ausschlaggebende Rolle gewinnen. Der Trieb, ganz allgemein das Emotionale, ist also der Motor für den Assoziationsablauf und wirkt, indem er Assoziationsbereitschaften schafft, zwar nicht inhaltgebend, wohl aber inhaltwählend. Die Assoziationsgesetze dienen dabei nur als for-

[1] Siehe ausgiebiges Material bei Seligmann: Der böse Blick, Bd. 2, S. 204.

[2] Roheim: Das Selbst, Zeitschr. Imago, Jahrg. VII. — H. Goja: Nacktheit und Aberglaube. Intern. Zeitschr. f. Psychoanalyse. Jahrg. VII, Heft 1. Dass nicht allein der Eindruck des Obszönen bei diesen magischen Gebräuchen wirksam ist, geht aus dem Material dieser Arbeit klar hervor.

[3] Preuss: Ursprung von Religion und Kunst. Globus, Bd. 86 und 87.

male Brücke[1]. Die subjektive Rolle der Sinnbedeutung hat auch Langer[2] in seiner anregenden Intellektual-Mythologie erkannt, wenn er von dem Sinnbegriff der mythischen Vorstellung spricht, der eine wechselnde subjektive Dominante enthielte. Die Sinnbedeutung sieht er aber ganz intellektualistisch nur in der begrifflichen Bedeutung, den Affekten spricht er nur eine treibende Kraft zu („nur unter psychischem Hochdruck entstehen die ersten Sinnbegriffe", S. 111 bis 112). Die Sitte des „grumus merdae", d. h. das Zurücklassen eines Haufen Kotes an dem Tatort durch den Dieb, deutet Langer z. B. so, daß der Verbrecher durch sein abscheuliches Verhalten die Verkommenheit der Menschheit brandmarken wolle, „wie er sich auch sicher wähnen kann, solange dieser schimpfliche Vorwurf, den er gegen sie erhebt, berechtigt und in Kraft bleibt" (S. 167). Die Sitte des Nestelknüpfens (d. h. das Festbinden der Krankheit und In-fließendes-Wasser-werfen) deutet er durch die Vorstellung „der Empfängnis des reinen göttlichen Geistes, der die Bindung oder Fesselung des Dämonischen vorangehen muß". Das Wasser habe die Bedeutung der „alles heilenden Zeit", d. h. „des Totenflusses der Vergessenheit" (S. 155). Diese Beispiele zeigen zur Genüge, wie sehr Langer sekundäres Rationalisieren mit dem unmittelbaren Erleben und Vorstellen verwechselt. Der magischen triebhaften Bedeutung des Kotes, der elementaren räumlichen Verkörperung der gefürchteten Krankheit, also den psychologischen Triebfedern der wahren Sinnbedeutung, wird in seiner Theorie nicht Rechnung getragen. Warum die rationale begriffliche Bedeutung der Vorstellung allein oder vorwiegend wirksam sein soll, ist nicht recht verständlich. Affekt, triebartiger Drang und Inhalt fließt auf dieser Stufe des Denkens noch in einer Einheit zusammen, das Denken ist, um einen Ausdruck der entwicklungspsychologischen Schule (Krüger, Volkelt, H. Werner u. a.) zu gebrauchen, „komplexmäßig", d. h. es wird vom Primitiven die Ganzheit einer Erscheinung oder einer Vorstellung erfaßt, ohne daß immer einzelne Teilvorstellungen begrifflich scharf abgegrenzt werden. So fließen z. B. bei einem Liebeszauber auf Neupommern (cit. nach H. Werner) eine Reihe von Handlungen bezw. Vorstellungen zu einem einheitlichen Akt zusammen. Das begehrte Mädchen

[1] Neuerdings wird auch von psychologischer Seite die Bedeutung von Triebeinstellungen für den Denkablauf betont. Vergl. v. Hattingberg, Zeitschr. f. d. ges. Neurol. und Psychiat. Bd. 77, S. 583.

[2] Langer: Intellektualmythologie, Teubner 1916.



wird mit einer verzauberten Pflanze angeraucht, ein Teil der Pflanze in ein Ameisennest, ein anderer ins Feuer geworfen. Die Teilvorstellungen des Verzehrens der Pflanze durch die beißenden Ameisen und durch das Feuer gehen beide als anschauliche Liebesmetaphern in der einheitlichen affektbetonten magischen Vorstellung auf. Was das „komplexe" Denken in diesem und in anderen Fällen zur Einheit formt, ist nichts anderes als das Vereinigen ganz verschiedener Vorstellungen zu einer gemeinsamen Sinnbedeutung, von ihr hängt es ab, was zu einem Komplex zusammentritt und welchen Grad der Unabhängigkeit die Teilvorstellungen bewahren können. Das „komplexmäßige" Denken ist also keine elementare, nicht weiter zu analysierende Denkform für sich, sondern läßt sich zwanglos von der durch Affekte und Triebrichtungen getragenen Interesseeinstellung des primitiven Menschen den Dingen gegenüber ableiten.

Das Wesen der Sinnbedeutung führt uns nun zum Verständnis einiger besonders charakteristischer primitiver Denkformen, die auch im Traum und in bestimmten psychopathologischen Zuständen wiederkehren, und zwar der sogenannten Verdichtung und Verschiebung. Nach den bahnbrechenden Untersuchungen S. Freuds über den Traum[1] treffen sich in einer Traumvorstellung gleichsam wie in einem Knotenpunkt die verschiedensten triebbeladenen Vorstellungsreihen. So sind die Traumpersonen häufig aus mehreren eine bestimmte Triebrichtung verkörpernden Personen bzw. Phantasiegestalten zusammengesetzt, die sich gegenseitig in ihrer Sinnbedeutung vertreten können. Die Traumsprache gibt uns Beispiele an die Hand, wie in einer Wortneubildung mehrere Vorstellungsrichtungen zusammengeschweißt werden. Die Traumvorstellung ist somit nach einem vielleicht wenig glücklich gewählten Ausdruck Freuds „überdeterminiert". So hatte bei einer meiner Patientinnen das Traumbild einer Leiche im Sarge gleichzeitig die Sinnbedeutung ihrer eigenen Furcht vor dem Lebendig-begraben-werden und ihres Schuldgefühls, einmal regungsloses Opfer einer sündhaften sexuellen Beziehung gewesen zu sein. Bei einer anderen Patientin verkörperte sich in dem Wachtraumbild eines Paradiesgartens mit üppig wuchernden roten Blumen die Sinnbedeutung des Wunsches nach einer möglichst unschuldsvollen Lösung ihrer sexuellen Triebhemmung und (in den roten Blumen) die des Wunsches nach dem eigentlichen Liebeserlebnis. Wir können die Sprache des Traumes nur verstehen, wenn

[1] S. Freud: Die Traumdeutung, 6. Aufl. Deuticke 1921.

wir die Traumvorstellungen in ihren Sinnbedeutungen zu fassen suchen. Eine ähnliche Verdichtungsstruktur offenbart uns ein Regen-Analogiezauber in der Torresstraße (zit. nach H. Werner). Der Zauberer steckt einen roten Ball in den Anus und stößt ihn wieder aus, als Darstellung des Durchbruchs der rötlichen Sonne durch die Regenwolken. In dem Vorgang verdichten sich offenbar mehrere Sinnbedeutungen, in dem Balle die der rötlichen Sonne bei Regenwetter, das Ausstoßen aus dem Anus die Stuhlentleerung mit der infantilen Bedeutung des Geburtsvorganges, beide zusammengefaßt in der mythischen Bedeutung der Sonnengeburt. In dem gleichfalls von H. Werner wiedergegebenen Gleichnis der Pangweneger wird die Vorstellung des Weibes durch die einer Baumfrucht ersetzt. Die Verdichtung erfolgt hier, wenn wir Werner folgen, in folgenden Gleichungen: Fruchtessen für den Pangwe, sprachlich = Geschlechtsverkehr, Fruchtbarkeit der Natur = Fruchtbarkeit des Menschen, Gestalt der Frucht = weibliches Geschlechtsorgan. Die Verdichtung ist selbstverständlich nur ein Erklärungsprinzip, und keineswegs laufen etwa diese Verdichtungsprozesse bewußt ab, sondern das Resultat der Verdichtung wird einheitlich mit einem ganz bestimmten Bedeutungsgefühl erlebt. Warum das ökonomische Prinzip der Verdichtung überhaupt ausgebildet wird, ist allerdings ein weiteres Problem, das hier nicht weiter erörtert werden soll.

Bei der Verschiebung erfolgt eine Akzentverlegung von einem Objekt oder einem Vorgang auf einen anderen, welcher unmittelbar mit dem ersten nichts zu tun hat. In einer Paradiessage der Pangweneger[1] fehlt dem Menschenvater nach dem Sündenfall die große Zehe. Offenbar war hier ursprünglich, entsprechend der kindlichen Kastrationsangst, deren weite Verbreitung uns die Psychoanalyse gelehrt hat, das männliche Glied gemeint, von dem eine Verschiebung auf die formal ähnliche große Zehe stattgefunden hat[2]. Die Verschiebung wird auch bei magischen Gebräuchen im Dienste der weiter unten zu erörternden Verheimlichungstendenz vorgenommen, um die Absicht des Zaubers unkenntlich zu machen. Bei primitiven Völkern werden häufig fernliegende Dinge in einer so merkwürdigen Weise

[1] G. Tessmann: Die Pangwe, Bd. 2, S. 25ff.

[2] Merkwürdigerweise wird in einer anderen Fassung die Parallelgestalt zu unserer biblischen Eva durch Kochen der grossen Zehe in einem Topf geschaffen, was die Vermutung nahelegt, dass auch in der biblischen Darstellung die Rippe ursprünglich ein Kastrationssymbol gewesen sein könnte.

miteinander identifiziert, daß unser europäisches Verständnis sich gegenüber diesen Identifikationen fast als unzulänglich erwies. Bei den Huichol-Indianern[1] Mexikos werden alljährlich Wallfahrten in das Gebiet des Ostens unternommen, um die heilige, stark berauschend wirkende Híkuli-Pflanze herbeizuholen. Die Teilnehmer der Expedition werden dabei als Sonnengötter verkleidet. Wenn wir der Darstellung von Preuß[2] folgen, so tritt nach dem Glauben der Híkuli-Sucher ihnen zuerst die Pflanze im Osten als Hirsch entgegen. Im Osten verblaßt der Sternenhimmel, das Verlöschen der Sterne wird als Hirschjagd aufgefaßt. Die Híkuli-Pflanze ist in dem Vegetationskulte dieser Indianer ein Förderer der Maisernte, und nun tritt das Merkwürdige ein, daß Híkuli, Hirsch und Mais als völlig identische Begriffe gebraucht werden, obwohl man doch nicht annehmen kann, daß der Indianer diese drei grundverschiedenen Vorstellungen nicht voneinander unterscheiden könnte. Die Identifikation wird erst verständlich, wenn wir die allen drei gemeinsame Sinnbedeutung, nämlich die des ängstlichen Begehrens der für das Leben des Indianers unentbehrlichen Nahrungsmittel erfassen. Die gleiche Sinnbedeutung wirkt hier, wie in anderen Fällen eine formale Ähnlichkeitsbeziehung, die ja auch häufig zu einer Identifizierung führt. So kommt es bei verwandten Stämmen in den Regenzeremonien zu einer Identifikation von Baumwolle und Wolkenhimmel. Solche Identifikationen sind bei Kindern ganz geläufig und haben eine Vorstufe schon in dem Verhalten der Anthropoiden. Köhler beobachtete, daß Schimpansen ganz verschiedenartige Gegenstände wie gleiche behandelten, sofern dieselben nur in der betreffenden Situation eine gleiche funktionelle Bedeutung haben[3]. Psychologisch ganz entsprechend werden bei Primitiven bestimmte Gegenstände oder Wesen zu Repräsentanten interessebetonter Fähigkeiten, obwohl zwischen dem Gegenstand und der in ihm repräsentierten Fähigkeit nur ein loser assoziativer Zusammenhang besteht. Die von der Quelle fortkriechende Eidechse ist bei den Tschiroki Repräsentant des Regens, die Zikade, die am Morgen singt, verursacht die

[1] C. Lumholtz; Bullet. Americ. Museum of natural history, 1898 und in dem Werk „the unknown Mexico" desselben Verf.

[2] Preuss: Die geistige Kultur, S. 11, vergl. auch besonders die Darstellung bei Levy-Brühl, loc. cit. S. 132.

[3] Köhler: Intelligenzprüfungen, S. 26.

Tageshitze und wird deshalb auch „cornripener“ genannt[1]. Heuschrecken, Käfer, Würmer und andere Repräsentanten der Hitze und des Regens werden zum Zwecke eines Regenzaubers tanzend dargestellt[2]. Wie der Wickelbär in der Anschauung der Bakairí Zentral-Brasiliens zum Kulturbringer (besonders des Tabaks) geworden ist, hat uns K. v. d. Steinen anschaulich geschildert[3]. Das aus dem Norden kommende ersehnte Kulturgut, das aus der gleichen Gegend seltsam auftauchende, den Indianer interessierende Tier, fließen zu einer einzigen Sinnbedeutung zusammen. Die Simultanassoziation ist in allen diesen Fällen nur eine notwendige Bedingung, warum sie benutzt wird, ist aber erst durch die gemeinsame gefühlsbetonte Sinnbedeutung der Eigenschaft und ihres Repräsentanten verständlich.

Die metaphorische Einkleidung des primitiven Denkens, die sich aus dem Denken in Sinnbedeutungen zwanglos ableiten läßt, leitet nun zu einer anderen Denkform, zur symbolischen über. Wenn man als wesentliche Eigenschaft des Symbols hingestellt hat, Unanschauliches anschaulich darzustellen, so gilt diese Definition im eigentlichen Sinne für die Metapher. Die metaphorische Darstellung ist, worauf vielfach hingewiesen wurde, ursprünglich eine Identität, ein eigentliches Metapherbewußtsein fehlt, wo sich überhaupt metaphorisches Denken noch als unmittelbare Geistesschöpfung lebendig gestaltet. Am entgegengesetzten Pol steht die Allegorie, in der klar bewußt und rational eine bildartige Einkleidung gewählt wird. Das Symbol dagegen hat zwar den bildartigen Charakter mit der Metapher gemeinsam, unterscheidet sich aber von ihr durch die eigentümliche überindividuelle, bleibende „Bedeutung“, die sich in ihm verkörpert. Es scheint gleichsam ein eigenes Leben für sich zu besitzen, ganz wie die mathematische Formel, aus der der theoretische Physiker neue Gesetzmäßigkeiten herauszulesen vermag, die vorher nicht in sie hineingelegt worden sind. Das Symbol wird nicht bewußt geschaffen; ist es einmal gebildet worden, so wirkt es, solange es überhaupt lebendig ist, in stetem Wandel der Bedeutungen mit unversieglicher Macht (Charakter der Mehrdeutigkeit)[4]. Diese Eigen-

[1] Hewitt: Orenda, S. 40.
[2] Preuss: Ursprung der Menschenopfer, Globus 86, S. 117.
[3] K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, S. 310 ff.
[4] O. Rank und H. Sachs: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, Bergmann 1913, S. 11.

schaft des Symbols, eine unübersehbare Kette von Bedeutungen und Zusammenhängen zu verkörpern, liegt, wenn auch in geringerem Grade, in jeder geistigen Struktur. Ein für einen bestimmten Tatbestand geschaffener Begriff gibt z. B. Erkenntnismöglichkeiten, die über den ursprünglichen Tatbestand hinausgehen. Ganz allgemein enthält also eine Struktur mehr als die Summe der die Struktur aufbauenden Prozesse.

Die überindividuelle Bedeutsamkeit und Wirksamkeit schöpft das Symbol aus einem Triebfaktor, der ihm aus dem Unbewußten oder dunkel Bewußten emporsteigend anhaftet. Die Arbeiten der Freudschen Schule haben uns gezeigt, daß teleologisch gesprochen das Symbol eine Denkform ist, in der Unbewußtes sich bewußtseinsfähig macht. Es ist in diesem Sinne eine Kompromißbildung zwischen Bewußtem und Unbewußtem[1]. Welche Tendenz der entstellten Darstellungsform des Triebartigen im Bewußtsein zugrunde liegt, werden wir noch zu untersuchen haben. In dem bereits früher beschriebenen symbolischen Akt des Urinierens durch den Ehering oder das Schlüsselloch der Kirchentür zeigten wir, wie infantile Triebregungen in dieser Zeremonie durch eine verhüllte Darstellung des Geschlechtsaktes oder Geburtsvorganges sich offenbaren. An der Grenze zwischen Metapher und Symbol steht die Zeremonie des berühmten Fetischs Mpembu in der Nähe von Lubu (Loango), zu dem schwangere Frauen pilgerten, und die darin bestand, daß dieselben mit entblößtem Gesäß auf einer Art Rutschbahn durch eine Öffnung des Fetischhauses ins Freie fahren mußten (offenbare Darstellung des Geburtsaktes)[2]. Auch die weitverbreiteten sogenannten Durchziehkuren, bei denen der Kranke durch eine Öffnung hindurchgezogen wird, bedeuten sicherlich ursprünglich einen Analogiezauber durch Darstellung eines symbolischen Geburtsvorganges im Sinne einer Neugeburt, obwohl sie von den meisten Autoren rational als Bestreben, die Krankheit mechanisch abzustreifen, gedeutet wird[3]. Viele Götterattribute tragen ausgesprochenen Symbolcharakter. So hat der mexikanische Uitzilopochtli als Verkörperer der täglich neugeborenen Sonne das Attribut eines gelben Streifens, was nach Preuß

[1] Jones: Zur Theorie der Symbolik, Internat. Zeitschr. f. Psychoanalyse, Jahrg. 8, Heft 3.

[2] Pechuel-Loesche, loc. cit. S. 385.

[3] So z. B. von Vierkandt und Seligmann, während v. Hovorka-Kronfeld (Vergleichende Volksmedizin, Bd. 2, S. 694 ff.) ebenfalls einen Geburtsvorgang darin erblicken.



mit Kot beschmiert bedeutet, wie auch die Sonne als Haufen Kot dargestellt wird. In diesem Symbol macht sich wiederum die infantile Triebauffassung des Geburtsvorganges als Kotentleerung bewußt.

Eine weitere Eigentümlichkeit des primitiven Denkens, die es mit dem Traum teilt, besteht darin, die einzelnen Vorstellungen in ihren entsprechenden Sinnbedeutungen nebeneinander zu reihen, ähnlich wie man etwa in einem Bilderrätsel verfährt. In dem oben erwähnten Gelbsuchtszauber wurde eine ganze Anzahl verschiedener Vorstellungen, alle mit der Nebenbedeutung „Gelbsucht", scheinbar verbindungslos zusammengestellt; so genügt es bei einem Regenzauber, einen mit Wasser gefüllten Topf aufzustellen, bei einem Fruchtbarkeitszauber in Sumatra Zweige von besonders fruchtbaren Pflanzen neben die Saat zu stecken, bei einigen Erntegebräuchen Europas durch ein Paar den Geschlechtsakt auf dem Felde ausüben zu lassen, oder die Götterattribute an dem Götterbild darstellerisch nebeneinander anzubringen, ganz als ob das Denken in Sinnbedeutungen nur einiger Stichworte bedürfe, die sich unausgesprochen zu einem Text zusammenfügen. Auch im Traum werden häufig Vorstellungskomplexe ausschließlich durch Anwesenheit von Personen angedeutet, die eine bestimmte Sinnbedeutung verkörpern. Es genügt also schon allein die Anwesenheit des Vorganges oder des Objektes. Verbunden werden die Vorstellungen ähnlich wie in der Taubstummensprache durch eine unausgesprochene immanente Grammatik, die dynamisch oder emotional im Erlebnis irgendwie repräsentiert ist. Man hat diese Denkform auch als „aglutinierendes"[1] oder „gegenständliches"[2] Denken bezeichnet und in ihr mit Recht eine Urform des Denkens, eine Art „archaischen" Denkens erblickt. Was die Vorstellungen unausgesprochen verbindet, ist offenbar das Erlebnis eines wirksamen Zusammenhanges. Damit kommen wir nunmehr zu dem Problem: wie ist der Glaube an die Wirksamkeit der magischen Praktiken psychologisch zu verstehen?

Es gibt wohl überhaupt kein Beispiel aus dem primitiven Denken, in dem nicht mit der Verknüpfung von Vorstellungen in Sinnbedeutungen diese Verknüpfung gleichzeitig als wirkend (in unseren Denkkategorien als kausal) gedacht wird und zwar aus folgendem Grunde: da jeder Sinnbedeutung affektive und triebartige Bereit-

[1] Kretschmer: Medizinische Psychologie, Thieme 1922.

[2] Wundt: Elemente der Völkerpsychologie, Kröner 1913, S. 73.



schaften zugrunde liegen, so muß auch jede Bedeutungsverknüpfung den Charakter des emotionalen Erlebens tragen. Dieser aber ist, wie wir sahen, ausgesprochen dynamisch; auch die erlebte Außenwelt besitzt, wie wir weiter ausführten, diese emotionale dynamische Eigenschaft unmittelbar als objektives Merkmal, ohne daß ein Projektionsvorgang vom Subjektiven ins Objektive dabei eingreift[1]. Hinter dem scheinbar unbeweglichen Augenblicksbild der Erscheinung steht das lebendige Spiel verborgener Strebungen und Tendenzen. Wie bei dem Anblick einer gespannten Feder die Tendenz zur Entspannung in dem phänomenalen Eindruck eines in ihr liegenden Druckes erlebt wird, so liegt überhaupt in jeder Erscheinungs- oder Erlebnisstruktur ein Antrieb zur Erreichung eines Ausgleiches, eines Gleichgewichts[2], ja der dynamische Ablauf, in dem die Entspannung erreicht wird, drängt sich uns förmlich auf, ist „irgendwie" dem Ausgangszustand bereits innewohnend. Dieses „irgendwie" ist im Erlebnis nichts anderes, als der Charakter der Wirksamkeit, der unausgesprochen und ungedacht ohne Subjekt und Prädikat erlebt wird. Insofern sich im Subjektiven die Gefühlsspannung in der Ausdruckstätigkeit entlädt, gewinnt durch Identifizierung innerer und äußerer Dynamik auch der erlebte Ablauf der Außenwelt einen ausdrucksmäßigen Charakter. Wie zwingend gewisse Strukturen der Außenwelt auch bereits den Affen zu einem ganz seiner Gefühlsspannung entsprechenden Ausgleich veranlassen, und wie überhaupt aus solchen ausdrucksmäßigen Handlungen gleichzeitig die einsichtige Lösung der Aufgabe hervorgeht, haben Köhlers Intelligenzprüfungen an Anthropoiden erwiesen. Der Schimpanse, der ein Ziel, z. B. eine Banane, nur durch bestimmte der Versuchssituation entsprechende Handlungen erreichen kann, führt eine solche Veränderung der Versuchsbedingungen herbei, die zugleich seiner Gefühlsspannung und der Struktur der Anordnung gerecht wird. Es scheint auch für ihn die Anordnung selbst eine dynamische Struktur zu besitzen, er sucht z. B. zunächst irgend etwas in der Richtung des Zieles zu tun, also ob sich, seiner inneren Spannung entsprechend, eine bestimmte Richtung aus der Anordnung phänomenal hervorhebe.

[1] Diese Konstruktion scheint unter anderem Danzel, soweit ich aus dem Referat ersehen kann (loc. cit.), für unumgänglich zu halten.

[2] Wie ich nachträglich sehe, huldigt auch Klages: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Engelmann 1921, S. 22, in bezug auf das Gefühl einer ähnlichen Anschauung.

Wenn ein solcher Lösungsversuch mit real unzureichenden Mitteln ausgeführt wird, d. h. nicht zu einer wirklich objektiven Lösung führt, so spricht Köhler von „guten Fehlern" (Intelligenzprüfungen S. 113). Die magische Handlung ist nun ebenfalls eine solche Ausdruckstätigkeit mit real nicht zum Ziele führenden Mitteln, bedeutet also realistisch gesprochen einen guten Fehler; sie ist zwar eine Ausdrucks-, aber keine Instinkthandlung, denn unter Instinkthandlungen versteht man in der Psychologie nur auf ererbte Bereitschaften zurückzuführende Betätigung[1].

Die Verwandtschaft, die die magische Praktik mit Ausdrucksbewegungen und reaktiven Handlungen besitzt, ist besonders von Vierkandt hervorgehoben worden (loc. cit.). Zeigen doch viele Zauberpraktiken, wie das Drohen, Schießen, Ausspucken, Ballen der Faust in der Richtung des Feindes, ferner viele Amulette durch ihre Form (der zeigende Finger, Klauen, Zähne usw.) noch deutlich die Ausdrucksnatur. Dieselbe Verwandtschaft besitzt die magische Praktik, wie es nach Stewart-Culin besonders Preuß und Vierkandt betont haben, mit dem Spiel, das einsichtsvoll und ausdrucksmäßig zugleich ist. „Spielerisch wunschhafte und magische Tendenzen sind im Einzelfalle nicht immer zu trennen" (Heinz Werner, loc. cit. S. 23). Hatte doch das Ballspiel der alten amerikanischen Kulturvölker einen ausgesprochen magischen und sakralen Charakter. Moderne Augenzeugen haben von den Tschiroki berichtet, daß die Spieler sich vor dem Spiele magischen Vorbereitungen unterwerfen müssen (Fasten, Aderlassen, Schlafmangel), die sie physisch sicherlich nicht leistungsfähiger machen. Welche magische Rolle hier die Entspannung besitzt, beweist die Sitte, daß am Vorabend des großen Ballwettkampfes ein Spieler in den Kreis seiner Genossen stürzt und ruft „sie sind schon geschlagen" (Mooney, cit. nach Preuß, Urspr. v. Rel. u. Kunst). Wie beim Spiel dürfte auch bei der magischen Handlung das erhöhte Persönlichkeitsgefühl, wie wir es z. B. beim Verkleiden der Kinder und sogar der Tiere beobachten können, mit ins Gewicht fallen. Man denke nur an die magischen Tänze, in denen die Tänzer als Dämonen oder als Tiere verkleidet auftreten.

Das Erlebnis des Wirkens, das somit Ausfluß des dynamischen ausdrucksmäßigen Erfassens der Wirklichkeit ist, dürfte aber nur die psychologische Plattform bilden, auf der sich das eigentliche ma-

[1] Zur instinktmässigen Auffassung des primitiven Denkens scheint auch Danzel zu neigen.

gische Erlebnis abspielt, denn dieses war ja mit einer eigenartigen Gefühlsqualität, mit dem Erleben eines überpersönlichen Zwanges verbunden. Erst jene übergeordnete Machtsphäre, in die es gehoben ist, verbürgt jenen blinden Glauben an die Wirksamkeit der magischen Praktiken, jenen unkorrigierbaren Zwang, mit dem es gebieterisch auftritt. Diese Färbung des magischen Erlebens wird von Vierkandt nicht berücksichtigt (Vierkandt loc. cit., S. 44), wenn er sagt, daß sich die profanen und magischen Handlungen nur durch die dabei in Betracht kommenden Stoffe und Personen unterscheiden. Dieses magische Grunderlebnis läßt sich, wie wir sahen, nicht weiter zerlegen, sondern höchstens in seinen psychologischen Bedingungen erkennen. Für die Dürckheimsche Schule (Dürckheim, Hubert und Mauß, Levy-Brühl) sind nun diese Bedingungen rein soziologischer Natur. Das Individuum bilde mit der Gesellschaft, mit dem Stamme eine unlösbare Einheit, die ihm in einer Art „participation mystique" zum Bewußtsein komme und in der sich der mystische Zwang der magischen Vorstellung spiegele. Daß sich soziale Triebe auch im Bewußtsein des Einzelnen geltend machen, kann nicht geleugnet werden, und sicherlich ist das soziale Moment für die Fixierung eines magischen Ritus von der allergrößten Bedeutung, seine schöpferische Kraft möchten wir aber nicht zu hoch veranschlagen, es sei denn, daß man mit Jung und Kohnstamm zu einer Art überpersönlicher Kollektivseele seine Zuflucht nimmt. Sicherlich ist aber die auffallende Parallele, die nach den tiefschürfenden Arbeiten S. Freuds die Zwangsneurose mit dem religiösen, magischen Zeremoniell bildet, keine zufällige. Die Zwangshandlungen sind Abwehrhandlungen gegen die aus dem Bewußtsein verdrängten Triebregungen. In ihnen offenbart sich gleichzeitig in verhüllter Form der gebieterische Trieb und die Tendenz, sein Aufkommen zu unterdrücken. Dieses gleichsam januskopfartige Verhalten wollen wir mit Bleuler als Ambivalenz bezeichnen. Bei diesem Kampfe sich widerstreitender Motive tritt nun jener typisch magische Zwang von scheinbar überpersönlichem Charakter auf, und der Zwangsneurotiker unterliegt derselben Identifizierung von Denken, Vorstellen, Wirken, wie der Zauberer (Allmacht der Gedanken, S. Freud)[1]. So

[1] Auf den kühnen Versuch Freuds, das schwierige Problem des Totemismus mit Hilfe der ambivalenten Einstellung des Stammes gegenüber einem hypothetischen Urvater zu lösen, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Freud: Tabu und Totem, 1913.

unterlag eine meiner Patientinnen dem Denkzwange, daß sich jeder ihr beim Eintritt oder beim Nennen einer Person auftauchende Gedanke sofort tätlich gegen diese Person kehren müsse. Auch in jener übergeordneten Machtsphäre des magischen Erlebnisses liegt in ambivalenter Weise die Eigenschaft des Verbotenen. Wo der magischen Praktik dieser Charakter scheinbar fehlt, da dürfte ein latentes Schuldgefühl des Menschen mit dem Hoffen des gewünschten Erfolges gleichzeitig die Furcht des Mißlingens anklingen lassen. Ganz unabhängig von den Ergebnissen der Neurosenlehre hat H. Werner gezeigt, daß mit dem Aufkommen der tabuistischen Weltanschauung die Zauberhandlung die Tendenz verfolge, die zauberische Absicht zu verwirklichen und zugleich zu verhüllen. Das ist ja auch der Sinn der ureigentlichen Magie, der schwarzen Magie. Wenn wir auch nicht das metaphorische Denken überhaupt aus dieser doppelten Absicht ableiten können, so tritt es jedenfalls ganz in den Dienst der Verhüllungstendenz, und diese bringt die Analogieeigenschaft der magischen Praktik (Analogiezauber), wenn auch vielleicht unbewußt, erst zur vollen Ausprägung. So wird der Zauberer, statt den Feind durch einen direkten Vorbildzauber zu vernichten, etwa einen Analogiezauber mit den Zweigen eines Baumes ausführen, dessen Blätter schnell und leicht abfallen (als Todessymbol). Auch das Symbol und die oben erwähnte Verschiebung werden in teleologischer Beleuchtung durch die Tendenz, einen triebbeladenen, daher verbotenen Vorstellungskomplex unkenntlich zu machen, verständlich. Entsprechend dieser Doppelnatur der Zauberhandlung kann der Zauberer nur zu leicht Opfer seines eigenen Zaubers werden, so z. B. wenn der Zauberer von den Speiseresten eines Individuums, gegen das er den Zauber ausübt, selbst genießt (Codrington). Die ambivalente Natur der magischen Praktik haftet auch dem magischen Objekt als objektive Eigenschaft an. So wird das Mana zugleich begehrt und gefürchtet (mit Tabu belegt), aber auch entsprechend der Allmacht des Gedankens müssen Worte streng gemieden und Zaubersprüche heimlich gesprochen werden. Magische Handlungen, wie das Bespeien, dienen sowohl zur Erlangung als zur Abwehr eines Gutes. Die Richtung, in der die Zauberwirkung gehen soll, hängt überhaupt von der Willenseinstellung der am Zauber beteiligten Personen ab; denn jeder Wunsch, jedes Hoffen wirft einen Schatten, und das Gespenst der Enttäuschung, des Zweifels am Erfolge richtet sich gerade im Momente des heißesten Begehrens ver-

borgen drohend auf, und dies um so mehr, wenn die beabsichtigte Zauberhandlung in echter Ambivalenz gegen ein unterdrücktes Reue- und Schuldgefühl zu kämpfen hat. Deshalb kann auch jeder Vorbild- und Analogiezauber gleichzeitig als sein Negativ, als Abwehrzauber gedacht werden. Ja, oft wird gerade die Darstellung des gefürchteten Erfolges die größte seelische Entspannung herbeiführen und das sichere Gefühl aufkommen lassen, daß man nunmehr vor dem Schlimmsten bewahrt sei, so wenn man die Kinder in Madagaskar zum Scheine begräbt, nicht um sie zu töten, sondern gerade, um sie vor dem Tode zu schützen, oder wenn der Totendämon der Kagabá in Britisch-Columbien auf seiner Maske die Köpfe der todbringenden Tiere, des Puma und der Schlange, als Schutz gegen die Krankheit trägt[1]. Hier liegt auch eine Wurzel des homöopathischen „similia similibus" in der Medizin, d. h. der Vorstellung, Gleiches gerade durch Gleiches zu bekämpfen. Gegen den bösen Blick hilft ein Augenamulett, Gelbwurz (Curcuma) gegen Gelbsucht, Blutstein gegen Nasenbluten, Nesseltee gegen Nesselsucht[2].

Auch die kirchlichen Votivgaben gehören psychologisch hierher, wenn sie auch bereits einen Bedeutungswandel durchgemacht haben. Diese Willenseinstellung nach zwei Richtungen wird natürlich erleichtert, wenn das magische Objekt nach Art des agglutinierenden Denkens nur durch seine Anwesenheit, durch sein Vorhandensein die Zaubervorstellung anregt.

Bei der Zauberpraktik stehen Zauberer und der zu Verzaubernde psychologisch in einem reziproken Verhältnis, denn um an die Macht des Zaubers zu glauben, muß nicht nur der Zauberer, sondern vor allem auch sein Opfer von ihr überzeugt sein. Hierbei kommt es zwischen beiden zu einer affektiven Wechselwirkung, die im höchsten Maße befruchtend auf das magische Erleben einwirken muß. Allerdings kann die Zuversicht, mit der der Zauberer und sein Gegenpartner an die Magie glaubt, bei beiden sehr verschieden stark sein; so wird z. B. beim Fluch der von ihm Betroffene weit mehr unter dem magischen Zwange stehen als der Fluchende. Dort wo wie vielfach auf der Erde die Zauberpraktik in den Händen von sozial bevorrechteten Personen ruht, kann mitunter der Fall eintreten, daß in

[1] K. Th. Preuss: Archäol. und ethnol. Forschungsreisen in Columbien, Zeitschr. f. Ethnologie, Jahrg. 52, S. 126.

[2] Dazu ausgiebiges Material bei Seligmann, loc. cit., ferner A. Bastian: Der Mensch in der Geschichte, Bd. 2, S. 291.

der Kaste der Zauberer der Glaube bereits erschüttert ist, während in der Masse noch daran festgehalten wird. Aus solchen sekundären Entwicklungen schließen zu wollen, daß der Zauberer überhaupt nur ein Betrüger oder Simulant sei, läßt sich weder psychologisch noch durch die ethnologischen Tatsachen rechtfertigen. Schon von einem ganz allgemeinen Standpunkt aus wäre es verfehlt, das Entstehen einer weitverbreiteten, tiefgewurzelten Weltanschauung wie der magischen auf Motiven des Betruges oder der willensmäßigen Berechnung aufbauen zu wollen. Einen Zuschuß hat der Glaube an die Magie auch von der Empirie her erhalten, denn unzweifelhaft kann der Zauber zu tatsächlichen Folgen führen. Gut verbürgte Beispiele dafür, daß der Glaube an die Macht des Zaubers wirklich Krankheit und sogar Tod verursacht hat, sind in der ethnologischen Literatur gar nicht vereinzelt. Sicherlich haben aber diese überraschenden suggestiven Wirkungen der Zauberpraktik nur befestigend, nicht aber schöpferisch auf das magische Denken eingewirkt; denn das magische Denken ist zu eng mit dem primitiven Denken überhaupt verwachsen, als daß vereinzelte Erfahrungen seinen Ausgangspunkt gebildet haben könnten.

Die Frage, welche erkenntnistheoretische Bedeutung dem magischen Denken gegenüber dem logisch-realistischen zukommt, kann nur dahin beantwortet werden, daß beide Weltanschauungen unvergleichlich sind. Wenn auch die magische Weltanschauung entwicklungsgeschichtlich eine Vorstufe der logischen gewesen ist, so wäre es doch unberechtigt, ihr deshalb einen untergeordneten Wert beizumessen. Jede Entwicklungsstufe besitzt ihren Sinn in sich selbst und verkörpert die jeweilige Interesseeinstellung, die die Menschheit gegenüber der Welt eingenommen hat. Nur weil die geistige Entwicklung auf reale Anpassung und objektive Erkenntnis hingezielt hat, erscheint uns heute das magische Denken als minderwertig. Soviel wir auch an objektiven Erkenntnismöglichkeiten gewonnen haben, an subjektivem Wertgehalt und unmittelbarer Lebendigkeit ist unsere Wirklichkeit gegenüber dem Schauen des naturnahen Primitiven um so ärmer geworden.

SÖREN KIERKEGAARD

DIE ÜBERWINDUNG DES ROMANTISCHEN MENSCHEN

VON

LUDWIG MARCUSE

DEM ANDENKEN ERNST TROELTSCHS

I. EINLEITUNG: DIE UNIVERSALE BEDEUTUNG DER ROMANTIK

Es ist üblich, die geistige Entwicklung des letzten Jahrhunderts so anzusehen, als ob eine technisch-materialistische Epoche die Ära des deutschen Idealismus abgelöst hätte und seit Ende des Jahrhunderts ihrerseits wiederum von einer idealistischen Renaissance abgelöst worden wäre. Die Hauptetappen dieses 19. Jahrhunderts heißen dann etwa: Hegel—Haeckel—Eucken.

Tatsächlich ist das eine Konstruktion einer Ära auf der Basis von oberflächenhaften Aktualitäten; denn die wesentlichsten geistigen Erscheinungen des Jahrhunderts: Schopenhauer, Nietzsche, Dostojewski, Kierkegaard und Strindberg, wollen sich diesem Schema nicht fügen. So wird es wichtig, ein Bild des Jahrhunderts von seinen zentralen Persönlichkeiten, nicht von zeitweisen, durch das psychische Gesetz des verdrängten Gegensatzes geschaffenen Theorien aufzuweisen.

Das Kernereignis, das die Repräsentanten des Jahrhunderts in unendlich reichen Variationen, oft fast in den gleichen Formulierungen wiederholen, ist der Verlust eines universalen, absoluten Sinnerlebnisses. So kann kein selbstverständlicher Sinn mehr gedichtet oder ausphilosophiert werden; weder einer, der die Welt zusammenhält (wie es ehemals Hegel dargelegt hat), noch einer, der nach Bestimmung — kantisch — die Welt durchdringen soll. Das ganze Jahrhundert ist vielmehr auf der Suche nach einem Sinn, ohne ihn zu finden; und deshalb von Unrast besessen.

Diesem Jahrhundert ist gegeben: das Nichts, das Chaos; und aufgegeben ist ihm: der Sprung zum Etwas, zum absoluten Erlebnis. Hegel und Goethe hatten noch das absolute Erlebnis. Schopenhauer und Hebbel lebten zwischen den Zeiten, indem sie — widerlogisch — die neue Substanz des Nichts-Erlebnisses mit den Mitteln Hegels zu einem kosmischen Sinn-Zusammenhang brachten. So konnte — ganz unromantisch — der Romantiker Schopenhauer noch ein System und der Romantiker Hebbel noch eine universale Tragödie schaffen. Aber die Diskontinuität der Zeitalter, des christlich-humanistischen und des tragisch-romantischen, gelangte zu gleicher Zeit im Leben Heinrich von Kleists ins Bewußtsein des modernen Menschen.

Bezeichnet man die neue Gefühlswelt, die mit dem Schwinden der christlich-humanistischen Formkultur herrschend geworden, und deren oberstes Merkmal das Fehlen eines positiven, absoluten Erlebnisses und somit das Fehlen von sinnvollen Kulturformen überhaupt ist . . . bezeichnet man diese neue Gefühlswelt als Romantik (Romantik ist also mehr als eine literaturhistorische Episode), so erkennt man deutlich drei logische Stadien der Romantik: den poetischen Romantiker; den melancholischen Romantiker; und den tragischen Romantiker. Der poetische Romantiker hat keine Existenz und lebt zufrieden irgendeine Phantasie; der melancholische Romantiker erlebt unglücklich seine Existenzlosigkeit; der tragische Romantiker versucht — ebenso vergeblich wie leidenschaftlich — die Überwindung der Existenzlosigkeit. Das gemeinsame Schicksal dieser Typen der Romantik ist die Entwurzelung des Menschen; der Mensch hat keinen kosmischen Sinn. Der poetische Romantiker zieht sich in seine Subjektivität zurück und baut irgendeine Partial-Phantasie zu einem luftigen Universum aus. Der melancholische Romantiker zieht sich in seine Subjektivität zurück und erlebt schmerzlich die Fremdheit des Alls. Der tragische Romantiker strebt zur Existenz; er bekämpft die Ausflucht des poetischen und die Passivität des melancholischen Romantikers. Der tragische Romantiker will sich, d. h. seine Romantik verneinen; will sein romantisches Schicksal überwinden. Gelänge ihm das, dann wäre er nicht mehr Romantiker; daß ihm das nicht gelingt, macht ihn zum tragischen Romantiker.

Die Romantik ist uns kein historisches, sondern ein aktuelles Ereignis, weil sie noch nicht überwunden ist. Ist ein Zentralereignis, weil alle wesentlichen geistigen Tendenzen des letzten Jahrhunderts

entweder aus ihr hervorgehen, als ihre direkte Konsequenz, wie: der Historismus und Psychologismus; der Relativismus und Anarchismus; oder: zu ihrer Überwindung geschaffen sind, also auch von ihr verursacht sind als ihre mittelbare Konsequenz, wie: der Aktivismus; das Neu-Christentum und der Okkultismus. Der Neu-Idealismus als Galvanisierung einer vergangenen Kultur oder als tote Nachwirkung theoretischer Motive ist ebenso wie der materialistische Dogmatismus als Galvanisierung einer noch vergangeneren Theorie zwar für eine Photographie, aber nicht für ein Wesens-Porträt des letzten Jahrhunderts von Belang. Das 19. Jahrhundert ist in seinem Kern die Auswirkung der Konsequenz der Romantik.

II. SÖREN KIERKEGAARD

Kierkegaard hat neben Nietzsche und Strindberg den gigantisch-leidenschaftlichen Versuch zur Überwindung der Romantik gemacht. Dieser Versuch ist der Inhalt seines Lebens gewesen. Sein Romantikerleben zeichnet sich dadurch aus, daß es nie auch nur zeitweise bei naturalistischen oder idealistischen Dogmen — wie Nietzsche beim Schopenhauerianismus oder Darwinismus; oder Illusionisten beim Christentum — Ruhe fand. Keiner kämpfte den Kampf um Errettung vom eigenen Schicksal so bewußt, so heroisch-illusionslos in jeder Sekunde wie Kierkegaard. Deshalb ist sein Werk nicht so reich, wie die aus der Amalgamierung der absoluten Romantik mit positiven Tendenzen hervorgegangenen Aphorismen Nietzsches oder wie die Lebensschicksale Strindbergs; auch nicht so eindrucksvoll wie Grabbes Heldengedichte und Wedekinds leuchtende Vergöttlichungen des Mensch-Tieres. Aber Kierkegaards Werk ist von einer letzten geistig-asketischen, nüchternen Rechtschaffenheit. Er hat sich nie in logische Distinktionen oder architektonische Begriffsbauten gerettet. Er hat nur *ein* Problem — und diesem Problem widmet er zwölf Bände; vielleicht die zwölf wichtigsten Bücher des nach-goethischen Europa — und dieses Problem heißt: Wie werde ich gläubig?

Kierkegaard hatte also kein rein theoretisches Sachproblem. Sein Problem war sein Leben, war seine Existenz; war nicht die Erkenntnis seines Lebens, sondern die Überwindung seines Lebens. Die Erkenntnis war ihm nur als Mittel wichtig, da man einen Zustand erkennen muß, wenn man ihn überwinden will: „Alles wesentliche

Erkennen betrifft die Existenz, oder nur das Erkennen, das sich wesentlich zur Existenz verhält, ist wesentliches Erkennen. Nur das ethische und das ethisch-religiöse Erkennen ist daher wesentliches Erkennen."

Kierkegaard löste sein Problem nicht, da er sein Leben nicht überwand. Da er aber zugleich leidenschaftlicher Kämpfer und besonnen-theoretisierender Autobiograph gewesen ist, hat er durch seine exakten Photos der Romantik und der Tendenzen, mit denen der Romantiker sich selbst zu überwinden versuchte, wie kein anderer die begriffliche Klärung des modernen Menschen gefördert. Kierkegaards Werk ist deshalb von so epochaler Bedeutung: durch den mißglückten Versuch zur Überwindung des romantischen Nihilismus und durch die psychologische Bespiegelung dieses Versuchs. In seiner zwölfbändigen, überprivaten Autobiographie haben wir bisher die universalste und eindringlichste Psychologie der Romantik, d. h.: unserer Zeit, d. h.: unser selbst.

Vielleicht hat Kierkegaard selbst die Repräsentanz seines Daseins nicht recht erkannt und sich mehr für eine traurige Seltenheit gehalten, vor der „die Mädchen vor Begeisterung erröten werden, wenn ein Dichter die ganze Anlage meiner Existenz erzählen wird". Kierkegaard hat geglaubt, durch väterliche Erbschaft habe er die angeborene Melancholie. Er hat geglaubt, als Sohn eines Mannes, der Gott geflucht hatte und von Gott für diesen Fluch mit dauerndem Glück bestraft wurde, vom Glauben ausgeschlossen zu sein. Wir wissen, daß diese Selbstdeutung seines romantischen Daseins zu eng ist. Kierkegaard sichtete nie bewußt den ganzen Weltball des romantischen Menschen, weil er auf ihm lebte, und weil er ihn immer nur mit Liebes-Haß zeichnete.

III. DER ÄSTHETIKER

Kierkegaards Leben ist die Enthüllung des melancholischen und des tragischen Romantikers. Kierkegaard nennt den melancholischen Romantiker: „Ästhetiker". Der Ästhetiker ist also der passive Romantiker; der Romantiker, der noch nicht im Kampf gegen die Romantik steht. Das Antlitz des Ästhetikers ist eindeutig gezeichnet: alt geboren, Quietist, hypnotisch auf den Tod starrend, da „der Tod das gemeinsame Glück aller Menschen ist", wird der in seine Schwermut verliebte, unfruchtbare, noch nach seiner ersten Sehn-

sucht sich sehnende Ästhetiker von den „ewigen Wehen gehaltloser und wollüstiger Gefühle" gepeinigt. Sein verworrenes Gefühlsleben, seine sprunghaften Willenstendenzen, seine ziellos bohrenden Reflektionen sind Ausstrahlungen des melancholisch-romantischen Kerns.

Seine unheilbare Krankheit ist, daß er in sein Leben trotz angestrengtester Betrachtung „keinen Sinn hineinbringen" kann: „Der entsetzlichste Sinn ist für mich nicht so entsetzlich, wie die Sinnlosigkeit . . . es ist kein Sinn in meinem Leben . . . wie der Fisch, wenn er auf dem Strand liegt, vergebens nach dem Wasser schnappt, worin er allein atmen kann, so schnappe ich vergebens nach Sinn."

Der „Fluch der Langeweile", der Ennui der französischen Romantiker, die verzweifelte Langeweile des Prinzen Leonce und des resignierenden Zwergriesen Hetmann beherrscht auch das Dasein des Ästhetikers Kierkegaard: „Ich fürchte überhaupt nur eines: die Langeweile"; „Am Anfang war die Langeweile; die Langeweile ist die Wurzel alles Bösen; sie ist das subjektive Korrelat zu dem Nichts, das den Einschlag des Daseins bildet; ihre Unendlichkeit ist die des Schwindels, den der Blick in die unendliche Tiefe eines Abgrunds hervorruft."

Das emotionale Symptom des Ästhetikers ist die Schwermut; das rationale Symptom das Bewußtsein der Sinnlosigkeit; das moralische Symptom die Langeweile, die Abwesenheit jeden Pathos, jeder Zielsetzung; das soziologische Symptom das Geheimnis und die Einsamkeit.

Das Wissen um die Fahlheit des Universums inmitten des bunten Lebensgetriebes, wo jeder seinen Weg rast, als hänge gerade von diesem Weg das Wohl und Wehe des Alls ab — dieser Gegensatz gegen den Mitmenschen macht den Ästhetiker zum Schweiger, zum Verbergenden. Das Pathos der Distanz, die romantischen Einkleidungen, die Mystifizierungen sind der Ausdruck für die soziologische Isolation des Romantikers. Der Besitz dieses Geheimnisses ist das Motiv der gesellschaftlichen Einsamkeit des Ästhetikers, wie der Inhalt des Geheimnisses das Motiv seiner kosmischen Einsamkeit ist; denn: der das Nichts in der Langeweile erlebende Mensch, der romantisch-nihilistische Ästhetiker ist vom Leben isoliert. Nichts trennt so endgültig von der Menschengemeinschaft, wie die metaphysische Langeweile, weil sie sämtliche Motive zum Leben, zum Mitleben in ihre grauenhafte Leere einschluckt. Die logische Folge der Nihilität ist: es gibt keinen Wert; die praktische Folge ist: ich

will nichts. Vom Nihilismus der Langeweile her ist jede Aufhebung der individualistischen Isolationen, jede Menschengemeinschaft widersinnig: „man hüte sich vor der Freundschaft“; „man hüte sich vor der Ehe“; „man hüte sich vor jedem Beruf“. Der Ästhetiker ist absoluter Individualist: nicht aus Besonderheit, sondern aus Einsamkeit; nicht aus positiver Kraft, weil er so reich und stark wäre, daß er weder innerhalb intimer, noch innerhalb großer Gemeinschaften sich auswirken könnte, ohne sie zu sprengen, sondern: weil er so arm ist, daß er nichts besitzt, was ihn mehr als eine flüchtige Sekunde auch nur mit einem anderen Menschen verbinden könnte.

Der Renaissance-Individualismus entstammt der Gesellschafts-Feindschaft des expansiven Individuums. Der romantische Individualismus entstammt der Asozialität des metaphysisch-vereinsamten Einzelnen: „wir denken und sprechen nicht aphoristisch, wir leben aphoristisch . . . wir leben als lebendige Aphorismen, losgelöst von dem Verein der Menschen, unberührt von ihren Freuden und Leiden“.

Der Individualismus des Christentums ist nicht — wie der Renaissance-Individualismus — sozialer, sondern metaphysischer Individualismus; und der christliche Individualismus ist — im Gegensatz zum Renaissance-Individualismus — qualitätlos, da vor Gott die Kreatur nur Kreatur, nicht Kulturpersönlichkeit ist. Der tragisch-romantische Individualismus zeigt die gleiche Struktur wie der qualitätlose christliche Individualismus; mit dem Unterschied, daß der Gott der Romantik das Nichts ist: „Wer verzweifelt, findet den ewigen Menschen; und als ewige Menschen sind wir alle gleich.“ Die Sympathien der Romantik für das Christentum entstammen zum Teil dem gemeinsamen qualitätlosen Individualismus. Wenn aber gerade die Romantik nach üblicher Ansicht das Individuum als Qualität, als überempirisch-metaphysische Qualität entdeckt haben soll, so ist diese an Fichte und Hegel und die historische Schule ansetzende Pseudo-Romantik besser als romantisierte Klassik zu bezeichnen. Gemeinsam ist dem christlich-tragisch-romantischen und dem klassisch-romantischen Individualismus der metaphysische Individualismus, dem die Individualität ein Ursein, ein Versprechen, eine Verantwortung ist, da „der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht“; während der soziologische Individualismus ein Anspruch, ein politisch-empirisches Recht, das

Pathos der Nuance ist. Stirners Individualismus ist empirisch-soziologischer Individualismus, wertvoll vor allem im Negativen, in der Beseitigung künstlicher Allgemein-Begriffe. Die Unsozialität des Ästhetikers entstammt nicht so sehr dem Pathos der Nuance (wenn auch der spielerische Mensch im Ästhetiker zum Nuancen-Kult neigt) als vielmehr dem Pathos seiner metaphysischen Isolation und metaphysischen Verpflichtung.

Kierkegaards Individualismus kämpft gerade — von Werk zu Werk mehr — ebenso wie Nietzsches Individualismus für die letzte religiöse Verantwortung der Persönlichkeit gegen die unverantwortlichen und unpersönlichen Körperschaftsbeschlüsse einer Zeit, die vor der Entscheidung ausweicht: „die Ästhetik konzentriert sich aufs Individuum; und ob noch so viele und feige und mittelmäßige verblendete Individuen sich dazu vereinigten, sich selbst aufzugeben, um mit Hilfe der Generation *en masse* etwas zu werden, die Ethik läßt nicht mit sich handeln.“ Mit diesem pathetischen Individualismus ist (wie bei Nietzsche) eine Frontstellung gegen die ochlokratischen und demokratischen Tendenzen der Zeit gegeben: „von allen Regierungsformen ist die monarchische die beste. Nur die Demokratie, die allertyrannischste Regierungsform, verpflichtet jeden zu positiver Teilnahme . . . ist das Tyrannei, daß einer regiert und dann uns andere frei sein lassen will? Nein, aber das ist Tyrannei, daß alle regieren wollen und obendrein jeden verpflichten, an der Regierung teilzunehmen, sogar den, der sich aufs inständigste verbittet, mit in der Regierung zu sein.“

So bekämpft der religiöse Individualismus jeden Kollektivismus, der doch nur die tiefste Konsequenz des politischen Individualismus ist; eines Individualismus, der nicht tief genug verankert ist, um nicht seine Verantwortung, wenn auch nicht seine sozialen Rechte aufzugeben. Der politische Individualismus ist soziabel. Der christlich-metaphysische Individualismus ist nur unter schweren Kompromissen soziabel, wie der Kampf aller religiösen Ketzer gegen die Kirche zeigt. Aber die Möglichkeit einer christlichen Gesellschaft ist gegeben durch den positiven Sinn des Christentums, in welchem die Christenheit sich vereinen kann. Eine romantische Gesellschaft kann es nicht geben! Romantik ist nur eine Negation. Der romantische Individualismus ist absolut unsoziabel.

Außerhalb des sozialen Gewebes, außerhalb eines sozialen Sinnzu-

sammenhanges lebend, sind dem Ästhetiker Idyll, Ruhe, Beständigkeit, Kontinuität, die nur das Göttliche oder das Allzu-Menschliche verleihen kann, versagt. Er braucht die „Wechselwirtschaft". Wedekind hat dem entwurzelten, abenteuerhaften Berufs-Nomaden, der in einem Leben: Komiker, Maschinist, Akrobat, Kritiker, Ballettmeister, Clown, Dramaturg, Oberregisseur, Feuerwerker und Chef der Claque ist, Gestalt gegeben. Kierkegaards Ästhetiker giert nach der Sensation, nach der Variation, nach dem Neuen. Er verbraucht unwägbare Quantitäten Weltstoff, sein Inneres zu füllen. Er ist abhängig vom Strom der Impressionen, die ihn nähren. Er weiß, daß der Vorrat von Illusionsreizen erschöpfbar ist; er ist deshalb unglücklich: „wer ist nun unglücklich? Wer sein Ideal, den Inhalt seines Lebens, die Fülle seines Bewußtseins, sein eigentliches Wesen irgendwie außerhalb seiner selbst hat." Der Ästhetiker ist unglücklich; es ist das Unglück, das Leben nicht als eine Auswirkung seiner selbst leben zu können. Das Leben eines zielhaften Menschen ist ein — vielleicht von Willkürlichkeiten und Momentimpulsen durchkreuztes — System von Mitteln. Einer will das Deutsche Reich einen. Einer will die Welt-Hegemonie der katholischen Kirche durchsetzen. Und einer will das Violinkonzert von Beethoven spielen: so einschneidende Unterschiede hier zwischen Menschen sein können, welche ihr tiefstes Wesen, und Menschen, welche ein zufälliges Ziel wollen, in jedem Falle schafft der Endzweck ein großes Zweck-Mittelgefüge, welches Rückgrat eines Lebens wird. Ist nun beim Ästhetiker jedes Ziel belanglos, so daß kein Willensbild die Kraft hat, sich das Instrument zu seiner Verwirklichung zu schaffen, so fällt das Leben auseinander in Willensatome, in unverbundene Strebungen, in Momentwollungen; der großen Linie des zielhaften Menschen steht hier die abrupte oder zittrige Zickzack-Kurve eines seelisch Vagierenden gegenüber. Unernst, spielerisch, beliebig wirkt das Leben des Ästhetikers. Aber das Unernst-Spielerische ist blutiger Ernst, das Beliebige ist notwendig als Ausdruck einer echten Gesinnung. Das Beliebige des ungeistigen Menschen ist gefühlsmäßig unbetont; das Beliebige des geistigen Menschen entstammt einer leidenden Geistigkeit.

Wie das Abbild des zieltätigen harmonischen Menschen das Mittel-Zweck-Gefüge ist, dem das einzelne Tun seiner Tage eingeordnet ist, so ist das Abbild des theoretisierenden harmonischen Menschen das System. Die einheitliche Architektonik der Begriffe ist Abglanz der

einheitlichen Architektonik der Seele. Die tragische Seele, Tohuwabohu von tausend Stimmungen, tausend Erlebnissen, tausend Reizen, bildet sich in jenem barocken Denken ab, das in Nietzsche seinen Repräsentanten gefunden hat: in Aphorismen und Paradoxen; in Gedankenfragmenten, nicht in einem Gedankenbau von geschlossenem Riß. Das Denken bleibt immer fragmentarisch, kommt nicht zu Ende und verliert deshalb nie den Charakter der Vorläufigkeit, der Ohnmacht, der Unruhe: „Es gibt nichts, gar nichts, worin meine ruhelose Reflektion ihren Halt fände."

Marie Beaumarchais, Donna Elvira, Gretchen drehen sich im Überdenken ihres Schicksals immer im Kreis. Jede ist ein lebendiges Perpetuum mobile und macht schwindlig in ihrer unendlichen Reflektion. Die systematische Deduktion ist die Methode des Denkers, dem die Welt ein sinnvoll gegliedertes Universum ist. Der geistreich paradoxale Aphorismus ist das intellektuelle Charakteristikum einer sinnlosen Welt. Der Ästhetiker Kierkegaard sagt: „Das Paradox ist des Denkens Leidenschaft und der Denker ohne Paradox ist wie der Leidende ohne Leidenschaft." Kierkegaards Denken war nicht die Auflösung des Problems zum System, sondern die Zuspitzung des Problems zum Paradox. Es gibt noch eine andere Leidenschaft des Denkens als das Paradox, die systematische Deduktion. Es ist die denkerische Leidenschaft des untragischen, dogmatischen Menschen. Das denkerische Glück Spinozas war der Glaube an die Einheit der Natur. Das denkerische Glück Hegels war der Glaube an die Einheit der Vernunft. Das denkerische Glück des Romantikers Kierkegaard ist „das höchste Paradox des Denkers, etwas zu entdekken, das es selbst nicht denken kann". Die Denkkategorie des untragischen Menschen ist die Notwendigkeit: je nachdem, die substantielle oder die Vernunftnotwendigkeit. Die Denkkategorie des Romantikers ist das Experiment, die Möglichkeit, die sich noch hinter den pseudo-absoluten Setzungen (z. B. hinter Strindbergs Christentum[1]) verbirgt. Hier ist kein einheitlicher Duktus von Voraussetzung und Konsequenz, sondern ein Strahlenbündel von Perspektiven: „Was die Möglichkeit verspricht, muß verführerischer wirken, als die Wirklichkeit." Der romantische Denker ist hypertroph an Eventualitäten. Seine Phantasie antizipiert nicht eindeutig, sondern universal. Deshalb ist der Romantiker der geborene Historiker und Psychologe. Kierkegaard ist vorwiegend Psychologe. Es ist einleuch-

[1] Vgl. mein Buch: „Strindberg, Das Leben der tragischen Seele".

tend, daß die Seele durch diese Fülle von Bildern, die sie ständig umgaukeln, haltlos und schwermütig wird. Die Langeweile vernichtet jede moralische, die Phantasie jede theoretische Form: „Was ist meine Krankheit? Schwermut. Wo hat diese Krankheit ihren Sitz? In der Einbildungskraft. Und ihre Nahrung ist die Möglichkeit." Nur einer Seele, der nichts wirklich ist (d. h., die nichts glaubt), ist alles möglich.

So ist der Ästhetiker universaler Onanist, da er die Wirklichkeit zum Phantasiegebilde entrealisiert, da er der Wirklichkeit das Pathos der transimpressionistischen Realität nimmt, da er den Kontakt mit Fleisch und Blut vermeidet und nur die Vorstellung von Fleisch und Blut, raffiniert stilisiert, als Reiz genießt. „Ich kann mir gut denken, wie er ein Mädchen bis zu dem Punkte brächte, wo er sicher sein könnte, daß sie ihm alles opfern würde; und wenn die Sache so weit gediehen war, brach er ab, ohne daß von seiner Seite die kleinste Annäherung geschehen wäre, ohne daß er ein Wort von Liebe gesprochen, oder eine Erklärung, ein Versprechen gegeben hätte."

Der Ästhetiker gibt die Gegenwart zugunsten der Vergangenheit oder der Zukunft auf. So beherrscht auch die Erinnerung die Gestalten des Melancholisten Schnitzler. Das Gewesene ist die Gegenwart der Schnitzler-Menschen, die sagen: „Ich bin mächtiger als die Sonne und die Menschen und der Frühling. Aber mächtiger als ich ist die Erinnerung, die kommt, wenn sie will, und vor der es kein Fliehen gibt." Alle Schnitzler-Menschen sind gebückt unter dieser Erinnerungslast, und finden zwei zueinander und reden von ihrer vergangenen Liebe, so ist es, als lebte diese Liebe erst durch die Erinnerung. Wie hinter Schleiern, in unausrechenbarer Distanz leben uns diese Menschen, weil wir nie ihren Augenblick, sondern immer nur ihren Nachgeschmack erleben. Ihre kühle, isolierte Atmosphäre verhindert, daß je ein Funke ihres Lebens in unser Leben zündend einfallen könnte. Der Melancholiker Schnitzler lebt in derselben Welt wie der Melancholiker Kierkegaard, der aus derselben Gefühlswelt spricht: „In der Erinnerung zu leben ist das vollkommenste Leben, das sich denken läßt, denn die Erinnerung sättigt reichlicher als alle Wirklichkeit." So nimmt der Ästhetiker jedem Ding seine Schwerkraft, indem er ihm seine, jenseits des physischen Reizes liegende Wahrheit nimmt: „Unter dem Himmel der Ästhetik ist alles so leicht, so schön, so flüchtig." Es ist die höchste, äußerste Form verödeter Isolation,

nur noch kastrierten, entwirklichten Lebensmächten den Eintritt in seine Welt zu gestatten: „Mir ist nicht darum zu tun, das Mädchen zu besitzen, sondern künstlerisch zu genießen. Ich will ihren Gruß und nichts weiter, selbst, wenn sie mir mehr geben wollte.“ Der Ästhetiker kreist nur um sich selbst und seine Situation und noch der Genuß enttäuscht, so daß die Möglichkeit des Genusses noch dem Genuß vorgezogen wird: „Der Genuß liegt nicht im eigentlichen Genuß, sondern in der Vorstellung, die man dabei hat.“ Das ist potenzierte Entrealisierung. Die Wirklichkeit wird zum Reizerlebnis und abermals das Reizerlebnis zur Vorstellung des Reizerlebnisses entmaterialisiert. In dieser Entmaterialisierung der Realität liegt noch die letzte Aktivität des passiven Melancholisten, der nun auch noch das Leid überwindet, indem er es durch Vorstellung genießt. Der Ästhetiker genießt noch seine kosmische und gesellschaftliche Vereinsamung: „Die Stille der Einsamkeit ist selig. Jeder, der sie stört, macht sich schuldig . . . nichts ist so reizvoll, wie an einem Geheimnis spinnen; nichts so verführerisch, wie ein Geheimnis genießen.“ Diese romantische leidenschaftliche Vereinzelung führt zur definitiven Abschnürung vom Leben.

Die Aktivität des passiven Romantikers liegt in der Entrealisierung, im Genuß seiner selbst. Aber es gibt eine Aufdringlichkeit der Realität. Die liegt in ihrem Dasein. Da wir aufnehmende, empfängliche Wesen sind, so sind wir für den Einbruch der Realität gebaut. Bis zu einem gewissen Grade kann der Romantiker diese Realität schwächen, indem er sie distanziert. Diese Distanzierung ist die Ironie. Die Ironie tut, als wäre die Wirklichkeit ein parodistisches Aperçu; damit ist der Wirklichkeit das Pathos genommen: „Sehe ich, wie einem Vielbeschäftigten sich im entscheidenden Augenblick eine Fliege auf die Nase setzt, oder wie ihn ein Wagen, der noch mehr pressiert, mit Kot bespritzt, wie die Schranke am Bahnübergang ihm vor der Nase zugeht, oder wie ein Dachziegel ihm auf den Kopf fällt und ihn totschlägt, so lache ich von Herzen.“ Mitleid ist der Gegenpol der Ironie. Im Mitleid identifiziert sich eine Individualität mit der außerindividuellen Realität. In der Ironie trennt sich das Individuum von der Realität so scharf ab, ist so beziehungslos im All, daß es die Fremde dieses Alls wie Gestalten, mit ihm durch keine Gemeinsamkeit verbundene Wesen betrachtet. Da es aber um die pathetischen Akzente der betrachteten Wesen weiß, und sie immer unter den Aspekt dieses, in unfühlender Sternenweite stehenden

Betrachters stellt, wird das Pathos lächerlich. Jedes Pathos wird — von einer genügend großen Entfernung betrachtet — lächerlich. Aber während der Humor das Pathos der Endlichkeit um das Pathos einer sinnvollen Unendlichkeit belächelt, stellt die Ironie grell das Irdische vor den Hintergrund des Nichts. Humor und Ironie relativieren das Irdische und nehmen ihm das absolute Pathos und zeigen die Komik einer pathetischen Irdischkeit. Kierkegaard, der Ästhetiker beobachtet, während ihm einer in breiter Selbstverständlichkeit mit ernster Würde einen Vortrag hält, „wie sich kleine Schweißperlen auf seiner Stirn bildeten, wie diese sich zu einem kleinen Bächlein vereinigten, das über die Nase herunterlief und das sich an der äußersten Nasenspitze in einem Tropfen sammelte".

Der Ästhetiker Kierkegaard entfaltet sein Dasein in allen Bereichen des Lebens: er ist von Schwermut ergriffen, wo andere froh oder traurig sind; das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des Alls lähmt ihn, wo anderen harmonischer Bezug sichtbar wird; die Langeweile schluckt alle Ziele ein; und die Einsamkeit macht ihn zu einer Insel. Gedrückte Lebensstimmung, die theoretische und moralische Ohnmacht, die irdische Isolation konzentrieren sich im eigentlich tiefsten, dem religiösen Erlebnis des tragischen Romantikers: in der Angst: „Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie." Denn: es treibt den Romantiker, die Möglichkeiten, das Ungewisse, alles Ausdenkbare und Vorstellbare zu durchjagen. Und: es treibt ihn von diesem Chaos zurück, da Sicherheit das Apriori alles Lebens ist.

Kierkegaard hat den „Ästhetiker", den Menschen, der im melancholischen Genuß, im unruhigen Genuß seiner Nihilität ohne Aufbegehren lebt, überwunden. Kierkegaard hat die tiefste Realität des Ästhetikers, die Nihilität selbst, nie überwunden.

IV. DER ETHIKER

Der Mensch, in den die Unendlichkeit schon eingebrochen ist, will die Form, obwohl er die Unwahrheit aller Formen erlebt hat: das ist die tragische Romantik. Romantik braucht nicht nur Formenscheu, kann auch Formensehnsucht sein. Aber in beidem, in Formenscheu und Formensehnsucht, ist die Romantik formenfremd.

Der erste Versuch zur Formung des Lebens, zur Überwindung seines Romantikerdaseins, den der Romantiker, der Anti-Romantiker



Kierkegaard macht, ist unbeholfen und vorläufig. Der romantische Anti-Romantiker Kierkegaard rechnet mit sich, mit seinem Alter-ego ab: mit seiner persönlichen Unberührtheit, seinem Schweben über sich selbst; mit seiner Distanz zum Leben „vor lauter Beobachten"; mit seiner träumerischen, hellseherischen Liebestrunkenheit"; mit der „krankhaften Neugier" seines psychologischen Interesses; mit seiner Experimentier-Lust; mit seinem Gehaben eines „Clown, der mit seinen kecken Bewegungen und Drehungen alle Gesetze menschlichen Gehens und Stehens aufhebt"; mit seiner in allen Lyrismen schillernden Schwermut; mit seiner Intensivierung des Augenblicks und seiner Ohnmacht, die Gegenwart zu halten; mit seiner Genuß-Technik; mit der Wollust des Genusses absoluter Rezeptivität; mit der Sophistenwillkür, alles zu beweisen; mit seinem rauschhaften Wunsch der Eroberung, ohne Willen zum Besitz; mit seinem kalten Witz, seiner hochmütigen Ironie, seiner aalglatten Dialektik; mit seiner schwermütigen Verzweiflung.

„Schwermut ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen, und das ist die Mutter aller Sünden." Das ist der Kern der Abrechnung! Kierkegaard B, der „Ethiker", sagt zu Kierkegaard A, dem Ästhetiker: wolle! wolle deinen Willen! Der Ästhetiker hat zwei Wege: er kann jede Entscheidung überhaupt ablehnen, er kann das Wollen, die Wahl ablehnen; oder: er kann sich wollen, seine romantische Situation, sein Nicht-wollen wählen: „wer ästhetisch lebt, wählt nicht, und wer das Ästhetische wählt, nachdem sich ihm das Ethische geoffenbart hat, lebt nicht mehr ästhetisch, sondern ethisch, nämlich unethisch". Der Unterschied zwischen dem Typus des naiven, selig-unselig in sich ruhenden und dem Typus des leidenschaftlich sein Schicksal bejahenden Romantikers ist wesentlich: doch erst der leidenschaftliche, an seiner Existenz produktiv leidende, nicht sie genießende Romantiker versucht, sein Schicksal zu überwinden; während der passive, skeptisch-resignierende Romantiker leicht zum ungeistigen Genüßling wird. Kierkegaards Ästhetiker schillert; er prägt keinen reinen Typus aus.

Die Idealschöpfung des „Ethikers", der versucht, den Melancholisten zum Wollen zu bewegen, ist der Selbstüberwindungsversuch eines geistig höchst aktiven Romantikers. Ein rührend hilfloser Versuch! Der Ästhetiker A und der Ethiker B stehen sich nur äußerlich als gleichwertige Parteien gegenüber, soweit nicht sogar die Oberflächentendenz den Ethiker B als überlegen auszeichnet. Tatsächlich

ist „Entweder-Oder“ ein Selbstduell, und der Ethiker B nur eine Phantasmagorie des Ästhetikers A zu seiner eigenen Überwindung.

Prüft man die Existenz des Ethikers Kierkegaard, so findet man das typische Ereignis der Romantik: daß sich der Wunsch zur Absolutheit, der Wunsch, zu voller Existenz zu gelangen, als Tatsache der Absolutheit, als Existenztatsache maskiert. „Das Große ist nicht, daß einer dies oder jenes ist, sondern, daß er es selbst ist. Das kann jeder Mensch sein, wenn er es will.“ Das kann gerade der Romantiker nicht, wenn er es auch will! Um ein Selbst zu sein, muß man ein Selbst besitzen. Der Romantiker kann vieles wünschen, z. B. alles, was er nicht ist. Der Romantiker kann aber nichts wollen: weil man nur seinen Willen wollen kann; wenn es das Ethische ist, daß sich die Persönlichkeit in sich zentralisiert, so ist es das Romantische, kein Zentrum zu besitzen. Der Ethiker fordert vom Ästhetiker die zentrale Handlung, also das absolut Widersinnige, die wesentliche Verneinung seines Wesens. Dieser Ethiker selbst ist nur eine oberflächenhafte Scheinverneinung des eigentlichen Wesens des Romantikers Kierkegaard; jede bisherige Anti-Romantik ist romantisch gewesen. Nur ein Romantiker kann sich von einem fingierten Ethos ihm unerreichbare Ziele vorpredigen lassen. Nur der Sadismus eines Romantikers kann immer wieder das Bild seiner Existenz in glühenden Teufelsfarben ausmalen; und nur ein unheilbar Schwermütiger kann die Welt, die ihm versagt ist, mit allen Reizen ausstatten und an sich die Forderung stellen, diese ihm versagte Welt zu erobern. Wedekind[1] hat diese metaphysische Lächerlichkeit des Romantikers gestaltet. Hetmann, Ausbund der Häßlichkeit, verkündet das Ideal der Schönheit — und wird als dummer August für den Zirkus engagiert. Casti Piani, mit der Todeswunde, dem Moralismus, geboren, verkündet den lachenden Sinnengenuß — und eine Jungfrau drückt dem Bordelldirektor die Augen zu. Der Marquis von Keith, Knecht des Lebens, der „das Leben verteufelt ernst“ nimmt, verkündet das souveräne Spiel mit dem Leben — und wird von einem Bürger mit einigen wenigen Münzen ausgeschaltet. Kierkegaard wußte, wie jeder Romantiker, um den Fluch der Lächerlichkeit: „Was ist es doch, selbst bei einem schwachen Feuer verbrannt zu werden oder gerädert zu werden, oder, wie in den warmen Ländern, mit Honig eingeschmiert zu werden — was ist das, mit der Grausamkeit verglichen, totgegrinst zu werden.“

[1] Vgl. mein Buch: „Die Welt der Tragödie“.

Die Scheinexistenz des Ethikers Kierkegaard verrät sich schon äußerlich. Denn während der Romantiker mit allen reichen Farben eigener Erlebnisse ausgemalt ist, steht ihm für den Schemen, für das Wunschbild des Ethikers nicht viel mehr zur Verfügung als die Negation seines Selbst, als die Konträrfarbe. Deshalb wirkt der Ethiker frostig-langweilig, unlebendig; eine unbeabsichtigte Karikatur. Hier ist im Gegensatz zur Unruhe des Abenteurers die Ruhe des Idyllikers auf geduldiges Papier gezeichnet: „wer weiß, ob Odysseus nicht ebenso Vieles und weit Besseres zu erfahren bekommen hätte, wenn er zu Hause geblieben wäre bei seiner Penelope“; im Gegensatz zur Sinnlosigkeit des Daseins „eine vernünftige Ordnung der Dinge“; im Gegensatz zum isolierten Nomadenmenschen der Arbeiter, der weiß, „daß jeder Mensch einen Beruf hat“, daß „jeder Mensch, wenn er will, seinen Platz derart ausfüllt, daß er zugleich das Allgemein-Menschliche und das Individuelle zum Ausdruck bringt“. Der Ethiker überwindet die Isolierung durch Anerkennung von Normen, durch Anerkennung allgemein gültiger Sinn-Einheiten: „Das Ethische ist als solches das Allgemeine und das Allgemeine das, was für alle gültig ist.“ So sind die divergierenden, atomisierten Welten des Ästhetikers wieder zur Einheit gebunden: „Wenn du eine anscheinende Disharmonie nur recht durchdringst, so springt dir schließlich die Harmonie in die Augen.“ Die Konsequenz dieser ethischen Einstellung auf den Wert der übergreifenden, überindividuellen Einheit ist die energische Kritik des Mystikers: „Wer sich einseitig dem mystischen Leben ergibt, muß sich allen Menschen entfremden, schließlich wird ihm jedes Verhältnis, auch das zarteste und innigste, gleichgültig werden . . . Das Eigentümliche am Mystischen ist nämlich nicht das Religiöse, sondern die Isolation.“

Die inhaltliche Charakterisierung des Ethikers ist naturgemäß recht mager. Im großen und ganzen beschränkt sie sich auf die anti-romantische Verherrlichung der Ehe. Wie der Romantiker Individualist, Inselmensch ist, so preist der Ethiker die übergreifenden, die Einzelnen zusammenbindenden Lebensgebilde, die Ehe und das Geschlecht: „Wenn man auch nicht gerade vierzehn Ahnen hat und sich nicht darum sorgt, den fünfzehnten zuwege zu bringen, es ist doch hübsch, einem Geschlecht anzugehören, das allmählich einen ganz bestimmten Typus bekommt. Es gehört mehr dazu, aus den sozialen Verhältnissen etwas zu machen, als es gar nicht zum Verhältnis kommen zu lassen.“

Da die Darstellung des Ästhetikers naturgemäß sehr farblos ist, weil sie nicht unversiegbare Erlebnisse niederschlägt, sondern nur die Begriffskonstruktion eines Wunsches ist, so muß noch eine fälschende Vergröberung des Romantikers dieser Darstellung Relief geben. Zwar ist der bourgeoise Genüßling als ungeistige Konsequenz im Typus des passiven Romantikers angelegt; und tatsächlich wird auch diese Konsequenz in Kierkegaards Ästhetiker hier und da sichtbar. Aber diese Verzeichnung des Ästhetikers, diese leise Abbiegung von seinem Existenzprinzip ist nicht so entscheidend, daß sie die Kampfesweise des Ethikers rechtfertigt, der oft nicht gegen das Prinzip seines Feindes, sondern gegen seine ungeistige Verzerrung kämpft. Und wenn dann der Ästhetiker auch seinerseits gegen die Karikatur des Ethikers, statt gegen das ethische Prinzip anrennt, dann ist der reine Kampf der Prinzipien durch den zufälligen Kampf der Phrasen heillos verwirrt.

Doch das ist eine untergeordnete literarische Unzulänglichkeit, die man nur erkennen muß, um die reine Tragödie herausheben zu können. Denn das Tragische an dem fingierten Duell ist, daß der Ethiker nicht irgendein Wunschbild des Ästhetikers ist, dem er mit den großen Mitteln seiner reichen Phantasie eine Scheinexistenz verleiht; sondern, daß diese Illusion sein mißglückter, aber notwendiger, unabwendbarer, unumgehbarer Versuch ist, überhaupt zu einer Existenz zu kommen. Die Tendenz zur Existenz, zu einer, die Schwebe verlassenden Entscheidung ist die Wahrheit in der Gestalt des Ethikers. Diesen Wahrheitskern rettet Kierkegaard, wenn er auch die Gestalt des Ethikers preisgibt und sogar bekämpft, in seine neue, das Ethikerideal ablösende Sehnsucht hinüber.

Kierkegaard, der Romantiker, hat intensiv die Unmöglichkeit, als Romantiker zu leben, erlebt. Die Unmöglichkeit, dieser Unmöglichkeit zu entrinnen, ist seine Tragödie gewesen; ist auch Nietzsches Tragödie gewesen, der sich solange Idealbilder vorgaukelte — im tragischen Genius, im Weisen, im Übermenschen —, bis der uneindämmbare Einbruch des Chaos nicht mehr wegzuphantasieren war. Die Tragödie Kierkegaards ist um so größer, als er seiner Existenz noch eine Wunschgestalt entgegenstellte, die kühner, farbiger, zwingender wirkte als die Gestalt des Ethikers: das Bild des „Christen". Der Ethiker konnte schon aus dem Grund nicht die letzte, tiefste Antithese gegen den Ästhetiker sein, weil er diese nur auf einem Kul-

turgebiet, dem moralischen, aber nicht im Zentrum aller Kultur zu überwinden versuchte. Das Zentrum aller Kultur aber ist das religiöse Erlebnis.

V. DER CHRIST

Motto:

„Es lebe der Flug der Gedanken, es lebe des Lebens Gefahr im Dienst der Idee, es lebe der festliche Jubel des Siegers, es lebe der Tanz im Wirbel des Unendlichen, es lebe der Wellenschlag, der mich hinauf über die Sterne schleudert."

Der tragische Romantiker verleugnet seine Existenz, die Existenz der Existenzlosigkeit. Er bildet sich eine ethische Existenz ein, eine Scheinexistenz. Aber so sehr ist der tragische Romantiker Kierkegaard „Ästhetiker", daß er nicht einmal in der Abstraktion die ethische Tendenz rein zu isolieren vermag: „Ich bin leider zu sehr vom Ästhetischen beeinflußt."

Die Tragödie des tragischen Romantikers ist nun das Durchbrechen der echten, romantischen Existenz durch die ethisch-religiöse Scheinexistenz. Das Wissenschafts- und Übermenschen-Ideal Nietzsches, das Vitalitäts-Ideal Wedekinds, das Christentum Strindbergs und Kierkegaards sind Scheinexistenzen von Romantikern, die entlarvt werden müssen. Die Maskierung ist die erste, die Selbstentlarvung die zweite Tragödie der Romantiker. Kierkegaard hat sich maskiert und selbst entlarvt.

Die Gestalt des Ethikers ist nur eine unzulängliche Maske. Sie läßt von vornherein das wahre Gesicht durchscheinen. Der Ethiker ist noch romantisch infiziert: „Ich kann mir nur einen Fall denken, der das Heiraten ausschließen kann; wenn das individuelle Leben so verwickelt ist, daß es sich nicht offenbaren kann. Enthält deine Entwicklungsgeschichte etwas so Unsagbares, hast du dich — so könnte ich mir das vorstellen — hast du dich gleichsam verschluckt an einem Geheimnis, daß es nicht mehr aus dir herauszubringen ist, ohne daß es dich das Leben kostet, so heirate nie!" Mit diesem Zugeständnis des Ethikers ist aber die Front gegen den Ästhetiker zurückgenommen; denn immer hatte der sich nur dieselben Fragen vorgelegt: „Darf ein Grenzwächter verheiratet sein, ein Grenzwächter, ein äußerster Vorposten, der, ob auch nicht mit Tataren und Skythen, so doch Tag und Nacht zu kämpfen hat mit den Anfällen

einer angeborenen Schwermut, der, ob er auch nicht Tag und Nacht fortkämpft, sondern interimistisch auch eine längere Zeit des Friedens genießt, doch nie weiß, in welchem Augenblick der Kampf wieder nötig wird, so daß er die Ruhe nicht einmal Waffenstillstand heißen darf, ein Grenzwächter im Dienste des Geistes, darf er sich verheiraten?" Indem der Ethiker den schwermütig Verschlossenen von seiner Forderung des Aufgehens der Isolierten in die Gemeinschaft ausnimmt, indem er seine Existenzberechtigung überhaupt anerkennt, hebt er seine eigenen Funktionen auf. Denn damit erkennt er den Ästhetiker an, der seine durch ein verschlucktes Geheimnis geschaffene Isolation immer ausgesprochen hatte: „Unser Verhältnis kann keine Ehe werden. Warum nicht? Weil mich meine Schwermut zur Verschlossenheit zwingt." So rechtfertigte Kierkegaard vor sich selbst die Auflösung seiner Verlobung.

Zersetzt sich aber auch die Gestalt des Ethischen, so bleibt doch der Wille zur Überwindung der Romantik, der sich im Ethischen nur unzulänglich verkörpert hatte. Dieser Wille zur Überwindung der Romantik wirkt nach zwei Seiten. Positiv: im Aufbau einer neuen Idealgestalt, einer neuen Maske; negativ: indem er in die beiden Schlupfwinkel der Romantik hineinleuchtet, in die Bereiche der Metaphysik und Poesie. Metaphysik und Poesie sind dem Anti-Romantiker keine Existenz-Symbole, sondern Flucht vor der Existenz: „Es gibt mancherlei Mittel, sich zu zerstreuen. Es gibt aber kaum eines, das den Menschen so wirksam von sich selbst entfernt, wie das abstrakte Denken, weil es verlangt, sich so unpersönlich wie nur möglich zu verhalten." Nietzsches Kampf gegen die Logik, gegen Normen, gegen den objektiven Geist überhaupt entspricht demselben antiromantischen Motiv, dem Erlebnis, daß die denkende Individualität nicht aufgehen darf in einem unpersönlichen Zusammenhang von Begriffen, sondern daß dieser Begriffs-Zusammenhang in einer lebendigen, existierenden Individualität seine Wurzel haben muß. Kierkegaards und Nietzsches Intentionen sind heute in dem Kampf, den die Typen-Psychologie gegen einen imperialistischen Logizismus führt. Der Romantiker ist Universal-Systematiker und der Universal-Systematiker ist Romantiker in der Verflüchtigung der Existenz. In der Romantik scheiden sich die Existenz und der Sinn der Existenz. In jeder Kultur sind Existenz und Sinn ungeschieden ineinander. In jeder Kultur ist das System und das Gedicht Niederschlag einer Existenz. Erst wenn die Kulturform zerbrochen ist, in der

Romantik, treten Existenz und Sinn auseinander. Der Sinn lebt dann für sich in der phantastischen Romantik, in der Märchendichtung oder im universalen, aus Begriffen zusammengewobenen System. Die Realität lebt dann für sich: als Positivismus, Materialismus, Atheismus, Historismus, dogmatisiert und als ungeistiges Menschtierdasein durchlebt. Im selben romantischen Menschen lebt dann der abstrakte oder poetisierende Phantast neben dem vegetierenden Menschenwesen: „Wenn ein wirklicher Mensch, aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, eben seine Wirklichkeit darin hat, diese zusammenzuhalten, unendlich fürs Existieren interessiert, ist ein solcher abstrakter Denker ein Doppelwesen, ein phantastisches Wesen, das im reinen Sein der Abstraktion lebt und eine zuweilen traurige Professorengestalt, welche von jenem abstrakten Wesen beiseite gestellt wird, wie man einen Stock beiseite stellt." Die Anerkennung der individuellen Existenz löst den universalen, von der Romantik her gesehenen phantastischen geschichtlichen Begriffs-Kosmos Hegels auf. Nicht die Anerkennung des relativ Individuellen — das war schon bei Fichte und Hegel geschehen — sondern die Anerkennung des absoluten individuellen Seins leitet die Epoche des Irrationalismus ein. Im modernen Irrationalismus sind der Kampf gegen den Universalismus und gegen die Vernunftgläubigkeit verknüpft. Die Idee bleibt Kern der Existenz, aber die Existenz selbst läßt sich nicht mehr verflüchtigen, läßt sich nicht wieder in eine Idee aufheben; und die individuelle Idee läßt sich deshalb nicht mehr rationalisieren zugunsten einer Einheitsidee. So tritt eine endgültige Zerschlagung des Hegelschen Einheitsprozesses ein: „Die Dialektik denkt man sich im allgemeinen ziemlich abstrakt, als logische Bewegung. Das Leben lehrt jedoch, daß es viele Arten von Dialektik gibt." Hier beginnt der moderne Polytheismus: ebenso in Kierkegaards individueller Dialektik, wie in Nietzsches Verabsolutierung der Individualität; hier beginnt die Auflösung der Gotteinheit, in der noch bis zu Hegel, bis zu Schopenhauer hin die Philosophie des christlich-humanistischen Idealismus gipfelte.

Es ist aber sehr bemerkenswert, daß nicht die Ideen, sondern nur die Idee, die alle individuellen Ideen uniformierende und rationalisierende Einheitsidee aufgehoben ist, wie der Gegensatz der neuen Ära gegen die vergangene Kultur nicht anti-idealistisch, sondern antirationalistisch ist: wenn man unter Ratio mehr als das Verstandes-

mäßige nimmt; wenn man unter Ratio die abstrakte Fassung eines pantheistischen Eleatismus nimmt.

Wie leidenschaftlich die sogenannte positive, naturalistische Epoche die Idee, die subjektive Idee umwirbt, haben Nietzsche und Strindberg der Welt kundgetan; und Kierkegaard, der „das Leben unendlich schwer nimmt", schreibt: „Der Idee gehöre ich. Wenn sie mir winkt, dann folge ich, wenn sie ein Stelldichein gibt, dann warte ich Tage und Nächte, niemand ruft mich zum Mittagessen, niemand wartet auf mich mit dem Abendbrot. Wenn die Idee ruft, dann verlasse ich alles, oder, besser gesagt, ich habe nichts zu verlassen, ich lasse niemand im Stich, mache niemand durch meine Untreue traurig. Wer mit der Idee gebrochen hat, kann nicht mehr wesentlich handeln . . . Ich kann nicht leben, ohne Idee . . . Unmöglich, wesentlich mit einem Menschen zu sympathisieren, der ohne Idee lebt; er sei nun glücklich oder unglücklich . . . Nur nicht das Flickwerk der Endlichkeit . . . Es ist das Himmelreich, daß man im Einverständnis mit der Idee ist, ob man auch noch so unglücklich wäre." Diese Anerkennung einer Gesetzlichkeit, der man sich um keiner Bequemlichkeit willen entziehen darf, ist der Charakter des geistigen Menschen überhaupt. Aber daß die Idee nicht im Mittelpunkt eines Kosmos verankert werden kann, ist das Signum der neuen Zeit. Hier liegt die Tragödie des modernen geistigen Menschen: Die Erkenntnis der Sinnlosigkeit, der Ideenlosigkeit der Welt ist verbunden mit dem Willen, das Leben unter einem Sinn, unter einer Idee zu leben: „Wozu nun das alles? Warum mache ich nun diese Anstrengungen für nichts? Weil ich nicht anders kann! Ich tue das um der Idee willen, um des Sinnes willen: denn ich kann nicht leben ohne Idee; ich kann es nicht aushalten, daß mein Leben gar keinen Sinn haben soll; ganz ohne Sinn kann ich nicht leben; etwas Sinn muß ich in meinem Leben haben, ob es auch noch so wenig sei; weiche weg von mir, du alberne Fratze, in der mir die Sinnlosigkeit zulächelt! Ich will elend sein, wenn nur Sinn darin ist; aber ich will nicht glücklich werden in der Sinnlosigkeit . . . Keine Schönheit kann so streng sein, als es die Idee ist, und keines Mädchens Mißbilligung kann so schwer sein, als der Zorn der Idee, den man vor allem nie vergißt."

Kierkegaards Ethik wendet sich gegen die Ideenfremdheit des modernen Lebens: „Es ist nicht zu glauben, wie schlau und erfinderisch die Menschen sind, um der letzten Entscheidung zu entgehen." Es ist eine harte Unerbittlichkeit in der Ethik Kierkegaards wie Nietz-

sches, wie sie die strengste Moral des metaphysischen Idealismus, selbst Kants praktische Vernunft, nicht hat. Auch Nietzsches Gedanke der ewigen Wiederkunft als ethisches Stimulans findet sich bei Kierkegaard: „Wer nur hoffen will, der ist feige; wer sich nur interessieren will, der ist wollüstig; aber wer die Wiederholung will, der ist ein Mann, und je gründlicher er sich dieses klarzumachen versucht hat, ein desto tieferer Mensch ist er.“ Diese Rigorosität ist die Kehrseite des Bettelns um ein bißchen Sinn. Weil der tragische Idealismus an die metaphysische Existenz der Idee nicht glaubt, deshalb ist seine ethische Verkündung der Idee um so unerbittlicher. Kierkegaard ist nur die letzte idealistische Entscheidung wichtig. So sind seine psychologischen Studien — ähnlich der Psychologie der modernen Dichtung — keine erklärenden und keine verstehenden psychologischen Einfühlungsversuche in alle möglichen Kuriositäten, sondern immer Betrachtung des Logos der Psyche, soweit sie letzte Entscheidungen trifft oder nicht trifft.

Der Ausdruck der Sehnsucht dieses subjektiven, individuellen Idealismus nach Auflösung in einen objektiven universellen Idealismus ist die Leidenschaftlichkeit, mit welcher Nietzsche und Kierkegaard leben, welche das Leben des tragischen Romantikers überhaupt auszeichnet. „Was ich tue,“ sagt Kierkegaard, „tue ich *con amore*.“: „Wer keine Leidenschaft hat, kommt in der Wüste um und erreicht nie das gelobte Land.“ Es ist ein Unterschied zwischen dienender und sehnsüchtiger Leidenschaft, zwischen dem Pathos, das zur Ruhe kommt (nämlich im Ziel), und dem Pathos der Unruhe, das schließlich nicht mehr etwas, sondern nur noch sich, die Leidenschaft will. Die Leidenschaft des Romantikers ist formal, ist substanzlos: „Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Entscheidende, nicht der Inhalt, denn ihr Inhalt ist sie eben selbst.“ Die Spannung der Dissonanzen selbst ist das Definitivum, nicht ihre Auflösung. Goethes „Faust“ wird in eine Erlösungsgewißheit aufgelöst. Kants Ethik wird in ein Gottes-Postulat aufgelöst. Nietzsches Übermensch, Georg Büchners tragische Menschen sind ein letztes unerlösbares Dasein.

Ebenso wie im Hellenismus beim Abblühen der klassischen General-Metaphysik des Aristoteles, stellte sich auch im 19. Jahrhundert nach dem Generalsystem Hegels von neuem die Existenzfrage: Nietzsche und Kierkegaard — eine Parallele zu der Schule Epikurs und der Stoa — kommt es nicht auf einen Begriffszusammenhang an, in den der Sirius wie die Scherbe im Mülleimer in gleicher

Weise hineingebaut ist; sondern sie sind besessen von der Sorge um ihr Seelenheil. Die wesentliche, moderne, das heißt: nachhegelsche Philosophie ist nicht mehr theozentrisch, sondern anthropozentrisch; das heißt: der Philosoph philosophiert um seines Lebens willen, nicht um eines, für ein göttliches Auge bestimmten Begriffs-Baus willen. So ist das bedeutendste Symptom des modernen Geistes Nietzsches Frage nach der Bedeutung der Wissenschaft für das Leben. Eine Frage, die Kierkegaard — ohne sie ausdrücklich zu stellen — mit seinem Gesamtwerk wie Nietzsche beantwortet. Eines der Pseudonyme Kierkegaards sagt: „Ich, Johannes Klimacus, hier aus der Stadt gebürtig, jetzt dreißig Jahre alt, ein Mensch, ganz und gar wie die Leute meist sind, nehme an, daß für mich ebenso wie für ein Dienstmädchen und einen Professor ein höchstes Gut zu erwarten ist, das eine ewige Seligkeit genannt wird. Ich habe gehört, daß einem das Christentum dieses Gut bedingt: nun frage ich, wie komme ich in ein Verhältnis zu dieser Lehre?“ Im System ist die Spannung zwischen mir, dem Frager, und dem All, dem Rätsel, aufgehoben. „Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, hat der subjektive Denker als Existierender wesentliches Interesse an seinem eigenen Denken, in welchem er existiert.“

Der Romantiker ist Anti-Systematiker, der Romantiker ist der Anwalt der Kulturfeindschaft, indem er das objektive Gebilde, in das sich das Ich eingeschlossen hat, zerbricht und so das Ich zu neuer Unruhe erlöst. Das System ist dem Romantiker das Symptom des Betrugs der Kultur.

1. Der Anti-Romantiker.

Hinter der Systemfeindschaft verbergen sich drei höchst wesentliche anti-romantische Romantikermotive, die in das Zentrum des tragischen Romantikers führen: der Irrationalismus, der die Verflüchtigung der Existenz durch den universalistischen Rationalismus bekämpft; der Nihilismus, der keinen positiven Gesamtsinn erlebt und deshalb den metaphysischen Idealismus bekämpft; und der subjektive Moralismus, der den universalen Moral-Rationalismus bekämpft, der unter Anerkennung der Existenz nur das Gesetz innerhalb der Existenz zur Geltung bringen will.

Der Irrationalismus bekämpft im metaphysischen System

den Glauben an die Weltlogik: mindestens eine „Lumperei, wie der existierende Herr Professor“, der die Logik denkt und das System erarbeitet, bleibt außerhalb des Systems. „Ach, wie der spekulierende hochwohlgeborene Herr Professor das ganze Dasein erklärte, hat er in seiner Zerstreutheit vergessen, wie er selbst heißt, daß er ein Mensch ist, schlecht und recht ein Mensch, kein phantastisches Dreiachtel von einem Paragraphen.“

Kierkegaard bekämpft im Eleatismus die Gleichsetzung von Logik und Dasein als feige Ausflucht poetisierender Romantik, welche „den Begriff der Existenz phantastisch verflüchtigt“, weil sie die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit nicht aushalten kann. Während die Kernfrage: wie soll die ewige Wahrheit des Systems auf das Existierende angewandt werden, schon wieder das System überwinden würde. Der tragische Romantiker Kierkegaard bekämpft den poetischen Romantiker, der er nie war. In dieser einen Beziehung, aber auch nur in dieser einen Beziehung ist Kierkegaard absolut anti-romantisch. Nie ist er in ein metaphysisches Luftgebäude untergeschlüpft: „Es gibt drei Existenz-Sphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse. Das Metaphysische ist die Abstraktion. Es gibt keinen Menschen, der metaphysisch lebt.“ Dem systematischen Eifer wird „die Sorge um das unendliche Individuum“ gegenübergestellt. Diese Sorge ist das Analogon zu Nietzsches wichtigster Frage nach dem Wert der Wissenschaft. Das Ästhetentum der Wissenschaft ist von diesen beiden Revolutionären überwunden.

Der nihilistische Romantiker bekämpft im metaphysischen System den Glauben an die Sinnhaftigkeit der Welt: „Wahrheit ist Innerlichkeit; objektiv gibt es keine Wahrheit, sondern die Aneignung ist die Wahrheit . . . Meine These lautet: Die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit.“ Die Aufstellung der objektiven Wahrheit durch das System (wie es etwa Hegel tat) muß dem tragischen Romantiker Ausflucht poetischer Romantiker sein, Ausflucht aus der Spannung zwischen einem Sinn hervorbringenden Subjekt und einer sinnfremden Welt; während das System für einen Philosophen, der diese Spannung noch nicht erlebte, Realität war. Somit ist Kierkegaards Urteil über den Systematiker subjektiv berechtigt, historisch-psychologisch falsch. Nietzsche lebte wie Kierkegaard diese Spannung, ohne nachzugeben; und beide sahen in die Geistesgeschichte diese Spannung hinein, ob sie nun die Griechen als

Romantiker schilderten, oder ob Kierkegaard Hegels System beurteilte, also ob ein Romantiker es geschrieben hätte.

Der moralische Dualismus, welchen der tragische Romantiker im Gegensatz zum amoralischen, phantastischen Monisten bekennt, bekämpft im metaphysischen System die Elimination der Aufgabe, des Kampfes durch die Einsaugung des Endlichen ins Unendliche. Es ist der Irrationalismus der Ethik. Und während noch Kierkegaards Ethik das Aufgehen des Einzelnen im allgemeinen Sinnzusammenhang gefordert hatte, wird nun gerade die ethische Grundkategorie: „der Einzelne", eine Synthese ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz. Die Forderung, der Einzelne zu sein, als individuelle Existenz sein Leben vor Gott zu leben, ist das Zentrum der Kierkegaardschen Ethik. Hier präludiert Nietzsches und Simmels „individuelles Gesetz", immer hart umworbene Synthese des Irrationalismus und Normativismus; es ist die gottlose Mystik, die atheistische Moral der Moderne.

So ist der Ausweg dem tragischen Romantiker versperrt: zum metaphysischen System, zur Poesie und zur naiven Religion; oder — historisch gesprochen — der Weg Hegels, der Weg Goethes und der Weg der konvertierten Romantiker.

Der Weg Goethes ist dem tragischen Romantiker versperrt, weil er in Goethe den Dichter sieht, dem Dichtung Abwendung vom Grauen des Daseins ist: „Die Dichter-Existenz ist darum als solche eine unglückliche Existenz; sie steht über der Endlichkeit und erhebt sich doch nicht zur Unendlichkeit. Der Dichter sieht die Ideale, aber er muß sich aus der Welt hinausflüchten, um sich ihrer zu erfreuen. Er kann seine Götterbilder nicht festhalten in den Lebensverwirrungen, kann nicht ruhig seinen Gang gehen, unangefochten von der Karikatur, die ihn allenthalben äfft; noch weniger hat er die Stärke, das Ideal im eigenen Leben zu verwirklichen." Kierkegaard wirft es dem „Dichter" Goethe vor, daß er alle Exerzitien getrieben habe, alle, bis zur Abgewöhnung des Gruselns; Goethe hat sich in allem geübt — und — entzieht sich nur der Berührung mit der Religion: „Als Ehemann verstehe ich eins nicht, wie nämlich Goethe, ohne eigentlicher Verführer zu werden, sich dem Entschluß, der den Ehemann macht, durch Ausflüchte entzogen hat . . . Jener existierende Dichter in „Dichtung und Wahrheit" faßt also keinen Entschluß; er wird nicht Verführer, er wird nicht Ehemann; er wird — Kenner —; ein offenkundiger Mangel an ihm: daß er kein Pathos hat. Er hat nicht

das Pathos der Unmittelbarkeit, dazu ist er zu verständig; er ist aber auch nicht zu einem höheren Pathos durchgedrungen. So oft für jenen existierenden Dichter die Situation kritisch wird, springt er ab. So in der Liebe, so überall." Kierkegaards Kritik Goethes ist ebenso berechtigt und unberechtigt, wie seine Kritik Hegels. Historisch ist sie ungerecht, da das Harmonie-Erlebnis des kulturgläubigen Humanismus das Erlebnis des tragischen Weltcharakters überwunden hatte. Von der tragischen Romantik her, die im Idyll, in der Harmonie, in der Kultur überhaupt schon eine Ausflucht sieht, ist auch Goethes poetisches Apriori eine Feigheit.

Wie dem tragischen Romantiker der Weg Goethes, der für ihn der Weg poetischer Phantasmagorie ist, versperrt ist, so ist ihm auch die Religions-Illusion der konvertierten Romantik versagt. Kierkegaard hatte ihr Ziel, nicht aber ihre Ohnmacht, sich dies Ziel als erreicht vorzugaukeln. Kierkegaard war ein realistischer Mystiker.

Der Weg Hegels ist ihm aber versperrt, weil er die Illusion des abstrakten Systems ebenso durchschaut, wie die Illusionen der Religion und der Poesie. Der Weg Hegels ist ihm versperrt, weil er in Hegel die feindliche Trias bekämpft: die theoretische Verdunstung der individuellen Existenz (den abstrakten Universalismus); die Verdunstung der moralischen Existenz (den amoralischen Monismus); die Vernunftgläubigkeit (den metaphysischen Rationalismus).

Kierkegaard ist von Hegel stark beeinflußt: er verwendet seine logischen Kategorien und seine philosophischen Termini. Kierkegaard baut seine frühen Abhandlungen dialektisch auf. In der Art der hegelschen Phänomenologie, als Begriffsbewegung komponiert er einen außerordentlichen Aufsatz: „die Stadien des unmittelbar Erotischen oder das Musikalisch-Erotische": „Diese Betrachtung kann die verschiedenen Gestalten, die das Erotische auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des Weltbewußtseins annimmt, beleuchten." Kierkegaard konstruiert im Anschluß an Mozart den Eros vermittels der hegelschen Grundkategorien als die träumende, die suchende, die begehrende Begierde. (Der Page im „Figaro"; Papageno in der „Zauberflöte"; und „Don Juan".) Kierkegaard spricht von „Kategorien, deren sich das Weltbewußtsein in verschiedenen Zeiten bedient". Wie Hegel ist ihm die Idee Fundament der Realität: „Die Plastik kann ja auch anderes darstellen, als die menschliche Schönheit, und doch ist dies ihr absoluter Gegenstand. Es handelt sich hier darum,

in jeder Kunst den Begriff zu sehen und sich nicht irre machen zu lassen durch das, was sie sonst noch kann. Der Begriff des Menschen ist Geist, und man soll sich nicht durch die Tatsache beirren lassen, daß er auch auf zwei Beinen gehen kann." In einem poetischen Bilde spiegelt Kierkegaard Hegels Grundkonzeption, wenn sein Einzelner „sich als handelnde Person fühlt im Schauspiel, das die Gottheit dichtet; wo der Dichter und der Souffleur eine Person ist und der Mensch, wie der geübte Schauspieler, der sich in seinen Charakter und in seine Replik eingelebt hat, durch den Souffleur nicht gestört wird, sondern fühlt, daß das, was der Souffleur ihm zuflüstert, gerade das ist, was er selbst sagen will (er weiß kaum mehr, ob er dem Souffleur die Worte in den Mund legt oder der Souffleur ihm)."

Kierkegaards Methode des geistigen Erfassens verrät den Hegelianer. Aber seine dialektischen Entwicklungen gehen doch nicht, wie Hegels dialektische Prozesse, auf eine Durchsichtigmachung, auf eine restlose logische Präzisierung der Welt, sondern begnügen sich meist, die Unruhe, das Weitergetriebenwerden des Prozesses aufzuweisen. Dialektik ist für Kierkegaard — wie später für Simmel — eine seelische Kategorie und bedeutet ihnen Unrast der Seele, ihr Aufgescheuchtsein und reflektierendes Hin und Her. Dialektik ist für Hegel eine rein geistige, metaphysische Kategorie und bedeutet ihm die Art logischer Geformtheit der Welt. Selbst wenn Kierkegaard über die rein psychische Ausdeutung der Dialektik hinausgeht und nach ihr einen Dreitakt des seelischen Lebens konstruiert, so tut er es doch ohne den Hintergrund des hegelschen Weltbildes und durchbricht immer wieder jeden logischen Schematismus, da „fast jede Leidenschaft ihre eigene Dialektik hat".

An vielen Stellen brach die neue tragische Ära Europas durch: ebenso im Kant-Erlebnis Kleists wie in der Hegel-Kritik Kierkegaards. Denn diese Kritik ist letztlich keine immanente, sondern eine produktive Kritik. Das neue Erlebnis schärft nun aber auch den Blick für die immanente, rein theoretische Brüchigkeit des hegelschen Systems; aber die mit herrlicher Ironie vorgebrachten theoretischen Einwände gegen die Unerklärtheiten der Dialektik (trotz der Erklärungswut Hegels im Gegensatz zu der bescheideneren Art Schleiermachers) und ihrer drei Rätsel: der Negation, des Überganges und der Mediation; gegen die Identifizierung von Negation und Kontraposition; gegen „alle abenteuerlichen Gespenster und Kobolde, welche geschäftig der logischen Bewegung forthelfen"; gegen

die Pseudo-Konkretion — zielen natürlich vor allem auf das Grunderlebnis des hegelschen Weltbildes, das sich besonders in seinem Rationalismus und in seinem Pantheismus und in seinem amoralischen, wert-relativistischen Monismus äußert.

Namentlich die historische Relativierung der menschlichen Tat, die Aufhebung der absoluten Tat durch die Fixierung des Menschen an einem bestimmten Punkt des historischen Prozesses ist der Hauptangriffspunkt Kierkegaards: „Die Philosophie sagt: so ist es bis jetzt gegangen. Ich frage: was habe ich zu tun als Nicht-Philosoph — denn als Philosoph hätte ich, wie die anderen Philosophen, nur die vergangene Zeit zu mediieren . . . Für den Philosophen ist die Weltgeschichte abgeschlossen und er mediiert. Und so mediieren heutzutage (eine der unerquicklichsten Erscheinungen der Gegenwart) schon ganz junge Leute das Christentum und das Heidentum und spielen mit den titanischen Kräften der Geschichte." Und Kierkegaard sah schon den Grundwiderspruch der hegelschen Geschichtsphilosophie: die Aufhebung des Historismus durch die paradoxe Idee eines Systems der geschichtlichen Welt. Der Historismus wehrt sich gegen die Anerkennung eines absoluten Momentes in der Zeit. Das System fordert die Unvergänglichkeit, die Unabhängigkeit von der Zeit — und wenn es die Zeitunabhängigkeit einer bestimmten Zeitreihe wäre. So kam Hegel zu seinem Kompromiß eines absoluten Relativismus (besser: eines relativen Absolutismus), der in einen unhistorischen Absolutismus einmündete. Er ließ den geschichtlichen Prozeß nur bis zu seinem Erdendasein prozedieren und schloß auf dieser Basis den Kompromiß zwischen historischem Relativismus und systematischer absoluter Überzeitlichkeit; und verband das Unverbindbare, die Logik und das Werden. So konnte er ein System der Weltgeschichte geben. Aber dies System ist das Ende der Weltgeschichte: „Die absolute Mediation ist doch erst möglich, wenn die Geschichte abgelaufen ist; das System ist also beständig im Werden. Die Philosophie dagegen besteht darauf, daß es eine absolute Mediation gäbe. Steht das Leben still, so kann vielleicht die gegenwärtige Generation von der Betrachtung der Vergangenheit leben, wovon soll aber die folgende Generation leben? Davon, daß sie dieselbe Vergangenheit noch einmal betrachtet? Die letzte Generation hat ja nichts ausgerichtet, nichts hinterlassen, was mediiert werden sollte." Hegels System ist der grandiose, aber mißglückte Versuch, das Historische, das Werden absolut zu machen. Hegels Paradox

eines Systems der Geschichte hat zwei Auflösungsmöglichkeiten: das System und die Geschichte. Das unhistorische System war die Vergangenheit, der unsystematische Historismus die Zukunft der hegelschen Geschichts-Metaphysik. Diese Zukunft ist die linksradikale Konsequenz seines Systems. Denn: Hegels Weltprozeß ginge unaufhörlich weiter, wenn er nicht willkürlich angehalten würde. Der radikale Historismus und Relativismus ist die logische Konsequenz, die ein Geschlecht aus der hegelschen Konzeption entwickeln konnte, das Hegels christlich-humanistisches Welterlebnis nicht mehr zur systematischen Verfestigung zwang: „Die Zeit, worin der Philosoph lebt, ist nicht die absolute Zeit; sie ist selbst ein Moment in der Zeit. Unsere Zeit wird also einer späteren Zeit sich selbst wieder als ein diskursives Moment darstellen und die Philosophie einer späteren Zeit wird unsere Zeit mediieren usw. . . . Jedes Geschlecht, jedes Stadium ist berechtigt und doch nur ein Moment in der Wahrheit. Wenn sich hier nicht etwas Charlatanerie einmischt, welche uns annehmen läßt, daß die Generation, in der Professor Hegel lebte . . . daß die Generation die letzte, und die Weltgeschichte vorbei sei, dann liegen wir alle in Skepsis." Es gibt zwei Auflösungen der hegelschen Dissonanz: nach der ahistorischen Absolutheit und nach dem historischen Relativismus hin. Hegel ist eine gewaltige Grenzgestalt für zwei Kulturzeitalter. Er selbst gehörte (seinem Bewußtsein nach) noch dem christlich-humanistischen an; und so ist die historisch-psychologisch berechtigte Interpretation Hegels der ahistorische Absolutismus.

Trotz seiner relativen Zurückhaltung vor dem Historismus kam Hegel zu keiner Moral: die Gegenwart hat keine Moral, weil sie keine Zukunft hat, und die jedesmalige Vergangenheit hat ihre Moral in ihrer Existenz als Stufe der Weltentwicklung.

Kierkegaard kritisiert den metaphysischen Historismus Hegels; er leugnet die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung nicht, aber er erkennt — gewissermaßen — eine Geschichte Gottes nicht an. So unterscheidet er von der äußeren Geschichte, die „nicht bloß das bloße Produkt einer freien Handlung ist", „die innere Handlung", die „gehört ihm selbst zu und soll ihm in alle Ewigkeit zugehören; die nimmt ihm weder seine, noch der Welt Geschichte ab". So steht Kierkegaard Kant näher als Hegel und erlebt — natürlich aus anderen Gründen als die neukantischen Kritizisten — die Entwicklung von Kant zu Hegel als Rückschritt: „Schon im Verhältnis

Hegel und Kant zeigt sich die Mißlichkeit der ‚Methode'. Eine Skepsis, die das Denken selbst mit Beschlag belegt, kann mittels Durchdenken nicht aufgehalten werden, denn dieses muß ja durchs Denken geschehen, das auf der Seite des Aufrührers steht. Sie muß abgebrochen werden. Kant innerhalb des phantastischen Schattenspiels, des reinen Denkens beantworten, heißt, ihn gerade nicht beantworten . . . Daß überhaupt das Denken Realität habe, war die Voraussetzung aller antiken Philosophen und des Mittelalters. Durch Kant wurde diese Voraussetzung zweifelhaft gemacht. Gesetzt, die hegelsche Philosophie habe wirklich Kants Skepsis durchdacht (indessen dürfte das noch immer eine große Frage bleiben, trotz allem, was Hegel und seine Schule mit Hilfe der Schlagworte: „Methode" und „Manifestation" getan hat, um zu verdecken, was Schelling mit dem Schlagwort der „intellektuellen Anschauung" und der „Konstruktion" offener bekannte: daß ihre Philosophie von einem neuen Ausgangspunkt ausging), und habe so in höherer Form das Frühere rekonstruiert, so daß nun das Denken nicht mehr in Kraft einer Voraussetzung Realität hätte: ist denn diese bewußt zustande gebrachte Realität des Denkens eine ‚Versöhnung'?"

Des religiösen Moralisten Kierkegaard Kritik am metaphysischen Historismus mit Hilfe der immanenten Dialektik dieses Paradoxes verbindet sich mit einer Kritik des tragischen Romantikers Kierkegaard am christlich-humanistischen Historismus: „Fragt man beim Meister Hegel nach, was denn unter einer ‚positiven' Unendlichkeit zu verstehen sei, da gibt es viel zu lesen; man hat große Mühe, doch man versteht ihn endlich. Nur eines bleibt, was so ein schwerfälliger Nachzügler wie ich nicht verstehen kann: wie nämlich ein lebendiger Mensch oder ein Mensch bei Leibesleben ein solches Wesen wird, daß er in dieser positiven Unendlichkeit, die sonst der Gottheit oder der Ewigkeit oder den Abgeschiedenen vorbehalten ist, zur Ruhe kommen kann. — Für das endliche Wesen, das der Mensch ja ist, solange er in der Zeitlichkeit lebt, ist die negative Unendlichkeit das Höchste und das ‚Positive' eine mißliche Beruhigung."

Der Ästhetiker Kierkegaard ist ahistorisch. Moment reiht sich ihm unverbunden an Moment. Die Kritik des Ethikers gegen den Ästhetiker ist zugleich eine Kritik des ästhetischen Zeitbegriffs. Die erste Liebe des Romantikers wird historisch in der Ehe, d. h.: in der Ehe erhält der Zeitverlauf einen Sinn: „im ethischen und religiösen Vorsatz bekommt die eheliche Liebe die Möglichkeit einer inneren Ge-

schichte und scheidet sich von der ersten Liebe wie das Historische vom Unhistorischen." Das Dasein des Ethikers ist nicht mehr ein zeitlich punktuelles Moment. Der Ethiker ist eingestellt in die Kontinuität des Geschlechts: „Wenn man auch nicht gerade vierzehn Ahnen hat und sich nicht darum sorgt, den fünfzehnten zuwege zu bringen: es ist doch hübsch, einem Geschlecht anzugehören, das allmählich einen ganz bestimmten Typus bekommt." Kierkegaards beharrliche, eindringliche Kritik des Mystikers ist eine Kritik am punktuellen Zeitbegriff des Mystikers, der keine Entwicklung kennt: „Besteht die Bewegung nur darin, daß ein Moment kommt und wiederkommt, so ist das unleugbar eine Bewegung, vielleicht sogar eine Bewegung, die sich nach einem gewissen Gesetz vollzieht, aber doch keine Entwicklung. Die Wiederholung in der Zeit bedeutet nichts und die Kontinuität mangelt. Daran aber leidet das Leben des Mystikers im hohen Grade. Es ist zum Erschrecken, wenn man die Klage der Mystiker über die matten Augenblicke liest. Ist der matte Augenblick vorbei, so kommt der leichte Augenblick und so geht es fort." Der religiöse Ethiker nimmt das Leben des Einzelnen als sinnvollen Verlauf: „Das ist nämlich des Menschen ewige Würde, daß er eine Geschichte bekommen kann; das ist das Göttliche in ihm, daß er dieser Geschichte selbst Kontinuität geben kann. Kontinuität bekommt meine Geschichte aber erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff dessen ist, was mir geschehen oder begegnet ist, sondern meine eigene Tat, so daß selbst das bloß zufällige Begebnis durch mich verwandelt und aus der Sphäre der Notwendigkeit in die der Freiheit übergeführt wird. Das ist das Beneidenswerte an dem Menschenleben, daß man der Gottheit, indem man sie versteht, zu Hilfe kommen kann; und das ist wieder die einzige, des Menschen würdige Weise, Gott zu verstehen, daß man in Freiheit alles sich zueignet, was einem zustößt, das Frohe, wie das Traurige." Ungeschieden sind in diesem geschichtsphilosophischen Ziel des Einzellebens Nietzsches amor fati und Kants Autonomie. Aber es ist weniger die Autonomie der Vernunft als die negative Freiheit Spinozas.

Doch: sc sehr Kierkegaard sich dem Mysiker gegenüber bemüht, der Zeit einen positiven Sinn zu geben, die Geschichtsphilosophie des Einzellebens weitet sich nicht zu einer universalen Geschichtsphilosophie. Die Zeit innerhalb des Einzellebens kann einen Sinn erhalten, nicht die Zeit an sich: „Die Vollkommenheit des Ewigen (ist) . . ., daß es keine Geschichte hat und es das einzige ist, das ist und abso-

lut keine Geschichte hat . . . Das ganze Mißverständnis, das in der neuesten Philosophie immer wiederkehrt, das Ewige ohne weiteres geschichtlich werden zu lassen, ohne die Notwendigkeit des Geschichtlichen begreifen zu können. Nicht die Menschheit, sondern der Mensch ist das Letzte. Nicht die Menschheit, sondern der Mensch hat seine Geschichte. Was auch die eine Generation von der anderen lernt, das eigentlich Humane lernt keine Generation von der vorhergehenden. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv, hat keine andere Aufgabe, als jedes vorhergehende Geschlecht, kommt auch nicht weiter, insofern das vorhergehende nicht seiner Aufgabe untreu wurde und sich selbst betrog." Deshalb sind Kierkegaard die weltgeschichtlichen Spekulationen verhaßt: „Es ist eine ‚Verwirrung', welche die moderne Spekulation zwar nicht verschuldet, aber doch sehr oft veranlaßt, daß man das Individuum sich ohne weiteres (wie das Tierexemplar sich zur Art verhält) zur Entwicklung des Menschengeistes verhalten läßt, als wäre Geistesentwicklung etwas, worüber die eine Generation zugunsten der anderen testamentarisch verfügen könnte, als wären die Individuen nicht als Geist bestimmt, sondern die Generation, was sowohl ein Selbstwiderspruch, als ein ethischer Greuel ist. Geistesentwicklung ist Selbstwirksamkeit. Das geistig entwickelte Individuum nimmt im Tode seine Entwicklung mit. Soll ein folgendes Individuum sie erlangen, muß es durch seine Selbstwirksamkeit geschehen. Es darf daher nichts überspringen. Natürlich ist es bequemer, leichter und wohlfeiler, darauf zu pochen, daß man im spekulativen 19. Jahrhundert geboren sei." Wenn aber Zeit und Ewigkeit sich nicht (wie bei Hegel) decken, dann wird das Hineinragen der Ewigkeit in die Zeit und das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zum Problem.

Kant hat das Problem, da es ein metaphysisches ist, unangetastet gelassen. Kierkegaard löst es mit Hilfe der christlichen Geschichtsphilosophie: „Erst mit dem Augenblick beginnt die Geschichte . . . Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren; und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt." So hat Kierkegaard seine geschichtsphilosophischen Fragen christlich-dogmatisch verengt zu den Fragen: Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? Wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren?

Kann man eine ewige Seligkeit auf historisches Wissen bauen? Hier ist vorausgesetzt, daß in Jesus Christus das Absolute historisch geworden ist. Ausdrücklich lehnt Kierkegaard den Sokratismus ab: „Im selben Augenblick, da ich entdecke, daß ich von Ewigkeit her die Wahrheit gewußt habe, nur ohne es zu wissen, im selben Nu ist jeder Augenblick im Ewigen versenkt, von ihm aufgesogen, so daß ich ihn sozusagen nicht mehr finden kann, wenn ich ihn auch suchte; denn da gibt es kein Da und Dort, sondern nur ein ubique et nusquam." Der Gegensatz ist: die „Erinnerung" und der „Augenblick", „die Fülle der Zeit". „Darin liegt ja eben das Sokratische, daß der Lernende den Lehrer von sich stoßen kann, weil er selbst die Wahrheit ist und die Bedingung hat; ja, darin lag eben die sokratische Kunst, der sokratische Heroismus, daß er den Menschen dazu verhalf, daß sie dies tun konnten. Der Glaube muß also den Lehrer beständig festhalten. Damit aber der Lehrer die Bedingung geben kann, muß er Gott sein; damit er den Lernenden in den Besitz derselben bringen kann, muß er Mensch sein."

Die geschichtsphilosophische Konstruktion des Christen, der als Anfangspunkt die Himmelfahrt Christi, als Endpunkt die Wiederkunft setzt und das Dazwischen als Examenszeit deutet, kreuzt sich mit der anti-historischen Konstruktion des individuellen Romantikers, der betont: „Es ist die Unwahrheit, das Gerede, womit die Menschen dem Geschlecht und sich selbst schmeicheln, daß die Welt vorwärts gehe. Denn die Welt geht weder vorwärts noch rückwärts, sie bleibt wesentlich eins, wie das Meer, wie die Luft, kurz, wie ein Element, sie ist nämlich das Element und soll es sein, das sich zur Probe dafür eignet, daß man darin ein Christ sein soll."

2. Der antiromantische Romantiker als Christ.

Das ist die Arbeit des Polemikers Kierkegaard gewesen: die Schlupfwinkel der Romantik abzuleuchten. Die Aufgabe der Existenz ist gestellt: Das Ziel wird nicht sein, seine historische Mission zu erfüllen, sondern den Sinn der Existenz zu erobern; d. h.: zu Gott zu gelangen. Und jetzt beginnt die eigentliche, tiefste Tragödie Kierkegaards, der Romantik überhaupt: das Ringen um ein vom Schicksal versagtes Ziel. Vor Kierkegaard, dem Kämpfer, richtet sich die Sphinx der Romantik, die so viele Opfer gekostet hat, mit ihrer Rätselfrage drohend auf: Wie ist es möglich, als Humorist im Erlebnis

der Unendlichkeit, der negativen, schlechten Unendlichkeit, pathetisch, als Individuum zu leben? Wie ist es möglich, „sich zu gleicher Zeit zum absoluten Telos absolut zu verhalten und in demselben Augenblick wie andere Menschen an diesem und jenem teilzunehmen"? Nietzsche antwortete: es ist möglich, durch amor fati; er antwortete: trotzdem; und schuf ein Ideal, das seinen Charakter nur aus der Negation des gegenwärtigen Menschen und sein Pathos nur aus der gigantischen Sehnsucht eines gigantischen Romantikers empfing.

Kierkegaard antwortete analog zu Nietzsches paradoxalem „Trotzdem" mit dem Glauben an das Paradox. Die Bewältigung des Paradoxes durch den Glauben ist Nietzsche wie Kierkegaard versagt. Die hohe, helle Klarheit über seine Situation zeichnet Kierkegaard aus. Jetzt stürzt er sich auf eine Phänomenologie des Glaubens, gleich als ob er vielleicht doch durch eine letzte, intensive Durchleuchtung des Gläubigen selbst gläubig werden könnte. Kierkegaard hat sein Problem nicht gelöst, als Gläubiger zu existieren; und das Glaubensideal, das er zeichnet, ist doch schließlich Romantiker-Phantasie, nicht Existenzbild. So ist in doppelter Beziehung Kierkegaards Glaubensideal Romantik, n i c h t: Überwindung der Romantik: darin, daß er das Ideal nicht leben kann, also die Existenzfähigkeit seines Ideals nicht erweisen kann, und darin, daß dieses Ideal selbst romantisches Antlitz hat. Kierkegaards „Glaubensheld" ist ein romantischer Held, der weiß: „Der Glaube ist ein unruhig Ding"; der weiß: „Die Innerlichkeit (das ethische und ethisch-religiöse Individuum) begreift das Leiden als das Wesentliche. Während der Unmittelbare unwillkürlich vom Unglück wegsieht, nicht weiß, daß es da ist, sobald es äußerlich nicht da ist, hat der Religiöse das Leiden beständig bei sich, verlangt in dem Sinne Leiden, wie der Unmittelbare das Glück verlangt, und verlangt Leiden und hat Leiden, auch wenn das Unglück im Äußeren nicht da ist." Nur ein Romantiker kann sagen, daß „mit dem Aufhören des Leidens das religiöse Leben aufhört . . . Leiden ist eben der Ausdruck für das Gottesverhältnis". Wie alle Romantiker, die ein poetisches Ideal zu erreichen versuchen, ist der Glaubensheld Formalist. Nicht: w a s er glaubt, d a ß er glaubt, ist ihm das Wichtigste: „Es kommt in der Wahl nicht sowohl darauf an, daß man das Richtige wählt, sondern auf die Energie, das Pathos, den Ernst, womit gewählt wird." Dem Romantiker ersetzt ein formales, aber exzessives Pathos den Inhalt des Pathos, der fehlt;

und wie wenig sind Grabbes Helden, Nietzsches Übermensch, Wedekinds Vollmenschen, Kierkegaards Christ inhaltlich charakterisiert. So stecken die beiden Tragödien im Christen Kierkegaard: daß sein Hauptproblem ist: wie werde ich Christ? — und daß er nie Christ wird. Und die andere Tragödie: daß der Christglaube selbst nur die Häufungsstelle der Paradoxien des Romantikers ist, mit der Illusion, daß diese Paradoxien schon bewältigt sind, wenn nur statt Romantiker Christ gesagt wird.

Keiner hat wie Kierkegaard in jeder Sekunde hell seine eigene unüberwindbare Situation gesehen, ohne deshalb zu erschlaffen und ohne aufzuhören, sich mit ungeheuerster Intensität die Überwindung der Romantik systematisch als das eigentlich wesentliche Lebensziel aufzurichten. Kierkegaard sprach es immer wieder aus, daß er selbst nicht religiös sei, „sondern das Religiöse mit dem Interesse des Beobachters experimentierend zu verstehen sucht". Das war keine objektive Religions-Psychologie, kein wissenschaftliches Einfühlen und Experimentieren, sondern Autobiographie; nur nicht Biographie seiner Existenz, sondern Biographie seiner Sehnsucht. Kierkegaard hat sich nie gestattet, „das Christentum zu fälschen", indem er es für eine leichte Sache hielt, Christ zu sein. Er hat „das Martyrium des Glaubens" durchlitten, das Martyrium, nicht glauben zu können: „Wie ich wohl weiß, hat es zu jeder Zeit und so auch in meiner Zeit solche Menschen gegeben, die Anspruch darauf machten, Christen in strengerem Sinn zu sein. Ich habe mich ihnen nicht anschließen können." Durch alle Werke Kierkegaards geht das immer wiederholte, mit sturer Hartnäckigkeit hingesetzte große Bekenntnis seines Lebens, des Lebens seines Typus, das Bekenntnis des tragischen Romantikers, dem der Glaube Sehnsucht, nicht Existenz ist, dem der „Sprung" von der Sehnsucht zur Existenz nicht gelingt: „Der Unterzeichnete . . ., der dieses Buch geschrieben hat, gibt sich nicht für einen Christen aus; er ist vollauf mit dem Gedanken beschäftigt, wie schwer es doch sein muß, ein solcher zu werden . . . Was mich betrifft, so kann ich wohl die Bewegung des Glaubens beschreiben, aber ich kann sie nicht ausführen . . . Die letzte Bewegung, die paradoxe Bewegung des Glaubens ist mir schlechthin unmöglich, zu vollziehen, es sei Pflicht oder nicht, obschon ich sie mehr als gern vollzöge . . . Der Glaube ist die höchste Leidenschaft in einem Menschen. Es gibt viele, in jeder Generation viele, welche nicht bis zu diesem gelangen, weiter gelangt jedenfalls niemand. Ob auch in unserer Zeit viele sind,

die ihn nicht entdecken, das will ich nicht entscheiden. Ich darf mich nur auf den Unterzeichneten berufen, der nicht verbirgt, daß es mit ihm noch gute Weile habe, ohne daß er jedoch deshalb wünscht, sich selbst oder das Große dadurch zu betrügen, daß er es zu einer Kleinigkeit oder zu einer Kinderkrankheit stempelt, die man so schnell als möglich überstanden zu haben wünschen muß. Eine religiöse Bewegung kann ich nicht machen, das ist gegen meine Natur. Darum leugne ich jedoch ihre Realität nicht . . . Ich bin eigentlich keine religiöse Individualität; ich bin nur die richtig gebaute und vollständig ausgestaltete Möglichkeit einer solchen . . . Ich habe an dem Religiösen kein Ärgernis genommen; durchaus nicht; aber ich bin auch nicht religiös. Das Religiöse beschäftigt mich als Phänomen und als Phänomen, das mich am meisten beschäftigt . . . Was mich selbst betrifft, da weiß ich nur allzugut, daß ich nicht der Religiöse bin. Gleichwohl kann man mir doch wohl aber das Vergnügen gönnen, dazusitzen und damit zu experimentieren, wie sich solch ein Religiöser im Dasein verhalten würde, ohne daß ich auf spekulative Weise, entgegen dem alten: *conditio non ponit esse,* den Paralogismus verschulde, vom Hypothetischen aufs Sein zu schließen." Kierkegaard umkreist so experimentierend, psychologisierend das religiöse Phänomen, nicht aus kontemplativer, sondern aus aktiver Neugierde. Die Psychologie steht im Dienst der religiösen Ethik. Kierkegaard hat mit seiner Psychologie der religiösen Typen „Unruhe erregen wollen im Interesse der Verinnerlichung". Sein ganzes Werk „dreht sich im Winkel des Experiments" um ihn selbst. Kierkegaards Psychologie des Religiösen ist zielstrebig. „Im Experiment setze ich bloß die Kategorien in Bewegung, ganz ungeniert nachzusehen, was sie fordern." Bloß! Kierkegaard wollte durch Experiment die Möglichkeit, religiös zu werden, erforschen. Er wollte zum Glauben und hoffte immer, durch Sezierung der religiösen Psyche den Eingang zu finden, der auch ihm zugänglich wäre. Deshalb untersucht er vor allem den religiösen Helden, „das Paradigma". „Aber siehe da, ich kann das Paradigma nicht verstehen, obgleich ich es mit kindlicher Pietät verehre und als Norm nicht fahren lassen will. Das eine Paradigma beruft sich auf Gesichte, das andere auf Offenbarungen, das dritte auf Träume. Nun ist es leicht genug, darüber zu reden, den Vortrag mit Phantasie zu durchglühen und die Voraussetzung zu unterschlagen . . . die Voraussetzung, die den Späteren eben die Zueignung bedingt. Aber das Paradigma mit seiner Voraussetzung zu

verstehen, ist nicht eben so leicht." Kierkegaard wirbt um Abraham, um die Apostel, ohne sie zu erreichen. Er erkennt, daß er „nicht den Mut habe", zu handeln wie Abraham: „Abraham kann ich nicht verstehen, den kann ich nur bewundern . . . wenn ich über Abraham nachdenken soll, so bin ich wie vernichtet. Ich erblicke in jedem Augenblick jenes ungeheure Paradox, welches der Inhalt von Abrahams Leben ist. In jedem Augenblick werde ich zurückgestoßen und meine Gedanken können trotz aller Energie nicht in das Paradoxe hineindringen, nicht ein Haarbreit weiter kommen. Ich strenge jeden Muskel an, um das Ziel zu erreichen, doch in demselben Augenblick werde ich gelähmt . . . Indem ich mir in der Katastrophe die religiösen Vorbilder zueignen will, kommt mir ein philosophischer Zweifel, den ich freilich nicht aussprechen will." Kierkegaard ist ein „Probemensch", ein „Versuchskaninchen", aber keine Existenz: „Ich habe mich nämlich davon überzeugt, daß ich keine ehrliche Seele bin, sondern ein schlauer Kerl." Der Romantiker kann alle Möglichkeiten begreifen, auch das Religiöse, da er durch das Erlebnis der Unendlichkeit die Endlichkeit zu Möglichkeiten verflüchtigt hat; die vorromantische und die nachromantische Existenz ist dem Romantiker versagt: die endliche individuelle Existenz, die noch nicht durch das Erlebnis der Unendlichkeit paralysiert ist, und die endliche individuelle Existenz, die das Erlebnis der Unendlichkeit überwunden hat. Kierkegaard gelingt nicht das Wunder des nachromantischen Religiösen: „von der höchsten Vorstellung, von Gott und meiner ewigen Seligkeit aus und mit ihr das zu erringen, daß ich mich im Tiergarten amüsiere". Und die vorromantische Gläubigkeit, der naive Kinderglaube ist ihm Aberglaube. Die Romantik ist Verzweiflung, der Glaube ist die Überwindung der romantischen Verzweiflung, die freudige Hoffnung angesichts der unfaßbaren Unendlichkeit. Im Angesicht dieser unfaßbaren Unendlichkeit das Einzelne, das Irdische, das Pathos des Vergänglichen nicht zu verlieren: das ist der Glaube, den Kierkegaard in Abraham inkarniert fand.

„Humor ist das letzte Stadium in Existenzinnerlichkeit vor dem Glauben." Der Romantiker ist Humorist: „Ich bin nicht der Religiöse, sondern einzig und allein Humorist . . . Der Humorist stellt beständig . . . die Gottesvorstellung mit etwas anderem zusammen und bringt den Widerspruch hervor — aber er verhält sich nicht selbst in religiöser Leidenschaft zu Gott." Der Romantiker, der Humorist resigniert: „Um zu resignieren, dazu gehört kein Glaube,

denn was ich in der Resignation gewinne, ist das Bewußtsein meiner Ewigkeit, und das ist eine rein philosophische Bewegung, eine Bewegung, die ich mich erbiete, zu vollziehen, sobald es verlangt wird, zu der ich durch strenge Selbstzucht mich zwingen kann. Jedesmal nämlich, wenn die Endlichkeit mir über den Kopf wachsen will, da kasteie ich mich selbst, bis ich die Bewegung mache. Denn mein ewiges Bewußtsein ist meine Liebe zu Gott, und die geht mir über alles. Um zu resignieren, dazu gehört kein Glaube; aber das geringste Mehr zu bekommen, als mein ewiges Bewußtsein, dazu gehört Glaube, denn das ist das Paradoxe." Kierkegaard erkannte sich, den Romantiker; aber Kierkegaard erkannte auch das Ziel des Romantikers: Abraham, den Glaubenshelden. Es ist entscheidend für die romantische Situation, ob ein Weg von der Romantik zum Glauben führt; ob der Glaubensheld eine Illusion, eine negative Auto-Biographie oder eine Realität, zum mindesten eine Existenzmöglichkeit ist. Zwei Möglichkeiten sind: daß der Glaubensheld der Ausweg aus der Romantik ist, zu dem der Romantiker Kierkegaard nur noch zu schwach ist; oder: daß noch der Glaubensheld ein romantisches Phantasma ist.

Wie Kierkegaard selbst im hellsten Bewußtsein sein romantisches Schicksal lebt, so ist noch sein Ideal des Glaubenshelden, mit dem er die Romantik zu überwinden glaubt, romantisch. Nur ein Romantiker kann den Glauben für das „Größte und Schwerste" halten; nur ein Romantiker nennt es „eine judaisierende Reminiszenz . . . wenn ein Christ meint, durch sein Verhältnis zu Gott vor den Schrecknissen des Lebens geschützt zu sein. In Kierkegaards Definition des Glaubens und des Christentums ist die erregte Dynamik des zum Ziel nicht hingelangenden Romantikers eingefangen: „Von aller Erbauung gilt, daß sie zu allererst die nötigen adäquaten Schrecken hervorbringe, denn sonst ist sie eine Einbildung." Es ist psychologisch verständlich, daß Kierkegaard in Stunden der Abspannung (wie Strindberg) zur Verherrlichung des schlichten, naiven Kinderglaubens kam und schließlich „das Spießbürgertum als Wunder" erlebte; aber im wesentlichen ist ihm der Glaube nicht der unmittelbare Trieb des Herzens, sondern immer das Paradox. Das Paradox, daß „der Einzelne höher ist als das Allgemeine", oder daß das Ewige sich zeitlich individualisiert. Kants moralische Rigorosität ist die Verabsolutierung des moralischen Erlebnisses auf Kosten der anderen seelischen Erlebnisse. Kierkegaards religiöse Rigorosität — „je

mehr Risiko, desto mehr Glaube" — radikalisiert und verabsolutiert das Religiöse — „Das Leben . . . ein Examen" — noch in stärkerem Grade und maskiert eine groteske Idealbildung mit historischem Namen: „Erst in dem Augenblick, da Abrahams Tat im absoluten Widerspruch mit seinem Gefühl steht, erst da opfert er Isaak . . . Er glaubt nicht, daß er einmal im Jenseits werde selig werden. Gott konnte ihm einen anderen Isaak geben, den geopferten wieder ins Leben rufen. Er glaubt kraft des Absurden, denn alle menschliche Berechnung hatte ja längst aufgehört." Schiller wandte sich gegen den Rigorismus der Moral und strebte eine Verschmelzung von Soll und Sein an. Aber eine rigoristische Moral ist noch Moral. Eine rigoristische Religion, dies zähneknirschende Bekenntnis zu Gott, das in Abrahams Opferungstat hineininterpretiert wird, ist kein Glaube mehr. Soll der Glaube des Menschen einen gefühlsmäßigen Sinn haben, so kann er nicht „in absolutem Widerspruch mit seinen Gefühlen" stehen. Kierkegaards Glaube ist ein Negativum-Ungeheuer. Die nackte Romantiker-Definition des Glaubens heißt: das Nichtzuverstehende, das Nichtzuerlebende, das Jenseits des Romantikerhorizontes: „Anstatt der objektiven Ungewißheit haben wir hier die Gewißheit dafür, daß es objektiv angesehen das Absurde ist; und dieses Absurde in der Leidenschaft der Innerlichkeit festgehalten, ist der Glaube." Der Romantiker hat dem Glauben alles (bis auf einen punktuellen Rest) genommen: vor allem das Erlebnis der Geborgenheit und die objektive Erkenntnis: „je mehr objektive Zuverlässigkeit, desto weniger Innerlichkeit . . . Will man dem Risiko entgehen, so will man wissen, daß man schwimmen kann, bevor man ins Wasser geht". Kierkegaard zieht aus dieser subjektivistischen Auffassung des Glaubens die wesentliche Konsequenz: daß sich ein Glaube nicht historisch erwerben läßt, daß er sich „aus den allerfeinsten Details nicht herausdestillieren läßt", und daß kein Studium von Akten, nicht einmal die Gleichzeitigkeit (etwa mit dem Dasein Christi) zum Glauben verhilft: „Wenn alle Engel sich vereinigten, so könnten sie doch nur eine Approximation zusammenbringen, weil für ein geschichtliches Wissen eine Approximation die einzige Gewißheit ist — aber auch zu wenig, eine ewige Seligkeit darauf zu bauen." Diesen Raub an Sicherheit ersetzt der Romantiker durch seine Hoffnungslosigkeit, seine Qualen, sein Verirrtsein. An den punktuellen Rest des Absurden, des Glaubenstrotzes, den der Romantiker noch Glauben nennt, klammert er sich; es ist Nietzsches Trotzdem in der

Maske von Jesus Christus: „Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit erschienen ist." Dieses Romantiker-Credo quia absurdum ist nicht innere Gewißheit, trotz aller Verstandesaporien, sondern die Verstandesaporien sollen die Gewißheit geben. Die negative Romantikerbejahung freut sich, durch ein christliches Paradox seine Spannung noch verstärken zu können.

Ein Glaube kann (soziologisch) individualisierend wirken, insofern er den Menschen aus dem sozialen Gefüge löst, um ihn als Einzelnen in den Weltsinn einzustellen. Aber hier — innerhalb dieses Sinnzusammenhanges — ist der Einzelne Glied einer „allgemeinen" Sinnatmosphäre. Ein Glaube kann (metaphysisch) individualisierend wirken; in der Prädestinationslehre von Augustin bis Calvin ist der Einzelne qualitativ ausgezeichnet; aber auch hier bindet ein Sinnzusammenhang die Individualitäten. Dem Romantiker ist jede Umhegung versagt. Seine Religiosität birgt das Grauen metaphysischer und sozialer Isolation. Der romantische Glaubensheld hat sich „hinausgewagt in den unendlichen Raum, wo ihn von allen Seiten unerwartete Gefahr, unbekannte Versuchung bedroht, wo ihn keine menschliche Hilfe, ja kein menschliches Mitleid mehr erreicht. Denn vor der Öde, in die er sich hinausgewagt hat, und wo mehr zu verlieren ist als das bloße Leben, bebt jeder noch menschlich empfindende Mensch zurück. Er ist zerfallen mit den Grundverhältnissen menschlichen Daseins . . . Er muß verstehen, daß ihn niemand verstehen kann . . . Er darf sich nicht höher als das Allgemeine fühlen, sondern muß sich unter das Allgemeine stellen. Er muß à tout prix in dem Allgemeinen verbleiben wollen. Als Liebender und (was mehr ist) als Ehemann muß er in dem Verhältnis, in dem er steht, verbleiben wollen; um seiner selbst willen und um derer willen, die er liebt. Und wenn er nun die Verbindung mit ihnen zerreißt, muß er, der gerne für sie das Leben opferte, sie in ihrem Elend sehen wollen: wie sie nun dahinleben, gleichsam mit abgehauenen Gliedern, mit ausgerissener Zunge; ohne die Möglichkeit, sich zu helfen, ohne die Möglichkeit, sich mitzuteilen. Er muß sich dann selbst als den Elendesten von allen fühlen, als einen Auswurf der Menschheit; und er muß das mit verdoppelter Intensität fühlen, weil er nicht bloß in abstracto, sondern in concreto weiß, was das Schöne ist. Und dann sinkt er hin, verzweifelt in seinem Elend, wenn jenes einzige Wort ausbleibt; das letzte, äußerste, das Menschenmund nicht aussprechen kann: das innere Zeugnis für sein Recht, die innere Vergewisserung

von einer göttlichen Mission. Dies ist das Leben der berechtigten Ausnahme, wenn es anders eine solche gibt ... ob aus diesem fürchterlichen Elend heraus sich eine Seligkeit entwickeln kann, ob in diesem entsetzlichen Gefühl des Nichts eine göttliche Bedeutung sich verbergen kann, das geht über meinen Verstand ... Ich weiß nicht, ob es eine berechtigte Ausnahme gibt, aber wenn es eine solche gibt, so hat auch sie selbst keine Gewißheit ihrer Berechtigung." Das ist nicht nur der Zweifel an der Existenz des Glaubenshelden, das ist schon — selbst wenn die Frage einer Existenz in der Schwebe gelassen wird — die Auflösung des Begriffs, der Möglichkeit des Glaubenshelden. Der Romantiker kann den Gläubigen sich nicht einmal ausdenken, er kann ihn nicht einmal konstruieren. So hat der Romantiker noch in das Unromantische κατ' ἐξοχήν eindringen können und versucht, die Einsamkeit, die absolute Isolation, die Verzweiflung, die Unruhe des Romantikers zu verschmelzen mit der Seligkeit der Gewißheit, der Geborgenheit des Religiösen. Diesem Romantiker Kierkegaard ist noch im Zweifel des Descartes zu wenig Unruhe, da Descartes in diesem Zweifel die Wahrheit hat. So entstand die Chimäre des romantischen Glaubenshelden, eine der gigantischsten antinomischen Gestalten der modernen Geistesgeschichte. Kierkegaard verrät durch den absoluten, noch in die religiöse Sphäre, noch in den Glaubenshelden hineingetragenen subjektiven Individualismus die Romantik seines Gläubigen. Nicht nur Kierkegaard, noch sein Überwindungsideal, noch sein Abraham ist Romantiker.

Deshalb bekämpft auch sein Glaubensheld nicht nur den Ästhetiker, den „sich selig in Verzweiflung Genießenden", durch sein Pathos der gläubigen Überwindung, sondern er bekämpft auch den Ethiker, den harmonisch beruhigten, sich die Überwindung des Romantikers zu leicht machenden Ethiker durch das Oxymoron des isolierten, des ungewissen, unberuhigten Gläubigen. Der religiöse Held ist das „Irreguläre und das Partikulare": „Das Paradox des Glaubens hat das Dazwischenliegende, d. h. das Allgemeine verloren. Es liegt in dem Glauben auf der einen Seite der Ausdruck für den höchsten Egoismus, auf der anderen Seite der Ausdruck für die absolute Hingebung." Das Hingebende im Gläubigen sucht das überindividuelle, übereinzelne Wesen, die überindividuelle Gemeinschaft, das überindividuelle Gesetz. Aber: der Egoismus des Gläubigen, der um

sein Seelenheil besorgte Einzelne fragt noch gegen den Ethiker, ob es „eine teleologische Suspension des Ethischen gibt", und antwortet mit dem schicksalhaften Haß des Romantikers gegen jede überindividuelle Verpflichtung: Ja! Es gibt eine Suspension des Ethischen: „Nicht um ein Volk zu retten, nicht um die Idee des Staates zu behaupten, nicht um erzürnte Götter zu versöhnen, übertritt Abraham das Allgemeine. Während also der tragische Held groß ist durch seine sittliche Tugend, ist Abraham groß durch eine rein persönliche Tugend." So verschmilzt das Überwillkürliche, das Gesetzhafte mit dem Besonderen, dem Individuellen. Nietzsches, Simmels, des George-Kreises „individuelles Gesetz" präludiert in Kierkegaards Satz: „Die absolute Pflicht kann uns veranlassen, etwas zu tun, was die Ethik verbieten würde." Der Romantiker, der sich nach nichts mehr sehnt, als nach dem Schutz des allgemeinen Gesetzes, erlebt diese absolute individuelle einsame Verpflichtung als sein furchtbarstes Geschick, nicht als Bequemlichkeit: „Wer das Allgemeine verwerfen will, muß besser darum wissen, als wer sicher darin lebt." Der ungeistige Ästhetiker, der die empirisch-individuelle Qualität als Vorwand nimmt, um sich Verpflichtungen zu entziehen, ist kein Problem. Kierkegaard ist kein Romantiker der Bequemlichkeit: „Ich wäre vollkommener gewesen, wenn ich ihr hätte treu bleiben können; ich wäre größer gewesen, wenn meine Existenz sich in das schlichte Leben der Familie hätte einfügen lassen. Ich hätte dann das Dasein sicherer und leichter verstanden. Dieses höchste Gut bleibt mir also versagt." Gerade die tragische Umdeutung von Isaaks Opferung beleuchtet die Situation des zum Glauben ohnmächtigen Romantikers, macht aus Abraham einen Romantiker-Überwinder, wie vorher aus Hegel und Goethe romantische Phantasten: Der Sinnzusammenhang, der Abraham mit der Sorge für seine Nachkommen gegeben war, ist verlorengegangen; es taucht kein neuer Sinnzusammenhang auf. Abraham kann weder den Befehl zur Opferung Isaaks, noch die Zurückziehung dieses Befehls sinnvoll erleben, aber er erlebt den Befehl als absolute Forderung — und dies Erlebnis geht über die romantische Situation hinaus. Kierkegaard hat diese absolute Forderung nicht erlebt, sondern konstruiert und in das Paradigma „Abraham" hineininterpretiert; mit dem häufigen Bekenntnis, daß er gar nicht wisse, ob es überhaupt einen Glaubenshelden gäbe. Zwischen der Verzweiflung und der Intuition dieser absoluten Forderung kann das Erlebnis des Romantikers Kierkegaard nicht mehr vermitteln: „In-

dem ich verzweifle, gebrauche ich zum Verzweifeln mich selbst, und daher kann ich wohl durch mich selbst an allem verzweifeln, aber nicht, wenn ich das getan habe, durch mich selbst zurückkommen. In diesem Augenblick der Entscheidung braucht das Individuum einen göttlichen Beistand." „Der Glaube ist kein Willensakt. Der Glaube ist Gnade." Es ist nun charakteristisch, daß Kierkegaard selbst die Glaubenshelden zwar zunächst anlegt, als hätten sie „göttlichen Beistand". Wie sehr sie sich auch mit der Menschheit in Konflikt setzen und vereinsamen, die Harmonie mit Gott müßte sie doch für alles entschädigen und ihrer Seele Ruhe geben: diese Harmonie stellt sich aber nie her; das Gefühl des Wagnisses bleibt, die religiöse Evidenz tritt nicht ein; unerlöst bleibt die Antinomie, „der religiöse Widerspruch", daß man „über einer Tiefe von siebzig Faden schwimmend froh" sei. „Wie ‚Furcht und Zittern' der Zustand des teleologisch Suspendierten war, indem Gott ihn versucht, so ist Angst der Seelenzustand des teleologisch Suspendierten in jener verzweifelten Befreiung von der Realisation des Ethischen." Der „teleologisch Suspendierte" ist der Glaubensheld. „Die Angst und das Nichts entsprechen einander." Noch der Glaubensheld Kierkegaards ist heimlicher Nihilist und Kierkegaard gesteht der Wahrheit gemäß zu, daß er „selbst nicht wisse, ob es wirklich eine berechtigte Ausnahme gibt. Und ich weise sogar der Wahrheit gemäß darauf hin, daß *die Ausnahme selbst um ihr Recht nicht wissen kann*. . Indem sie allem Glück entsagt, indem sie alle Greuel auf sich nimmt, kann sie sich doch keine Gewißheit erkaufen . . . die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, das ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt . . . Objektiv hat man nur Ungewißheit, aber gerade dies spannt die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit an und die Wahrheit besteht eben in dem Wagestück, das objektiv Ungewisse mit der Leidenschaft der Unendlichkeit zu wählen . . . Ohne Risiko kein Glaube. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen unendlicher Leidenschaft der Innerlichkeit und objektiver Ungewißheit. Kann ich Gott objektiv greifen, so glaube ich nicht; aber gerade, weil ich es nicht kann, darum muß ich glauben. Will ich mich im Glauben halten, muß ich beständig darauf achten, daß ich die objektive Ungewißheit festhalte, daß ich in der objektiven Ungewißheit ‚auf den 70 000 Faden Wasser' bin und doch glaube."

Was wollte der Romantiker durch den Glauben erlangen? Die



Endlichkeit, die individuelle Existenz. Die Endlichkeit hatte sich dem Romantiker in der Resignation vom Unendlichkeitserlebnis her zersetzt: „Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, welches dem Glauben vorausgeht, und zwar in dem Sinne, daß jeder, der nicht diese Bewegung vollzogen hat, den Glauben nicht besitzt; denn erst in der unendlichen Resignation werde ich mir selbst klar in meiner ewigen Gültigkeit und erst dann kann davon die Rede sein, kraft des Glaubens das Dasein zu ergreifen . . . Die Bewegung des Glaubens muß beständig kraft des Absurden gemacht werden, doch wohl zu bemerken, in der Weise, daß man nicht die Endlichkeit verliert, sondern voll und ganz gewinnt. Durch den Glauben gab Abraham den Isaak nicht auf, sondern durch den Glauben gewann er ihn." Kierkegaard lehnt das Kloster, die Askese ab, weil der antiromantische Romantiker nicht die Ablösung vom Leben, sondern die Überwindung der Ablösung vom Leben will. Kierkegaard glaubt, „daß es nicht das Höchste ist, ins Kloster zu gehen. Aber deswegen bin ich durchaus nicht damit einverstanden, daß in unserer Zeit, wo kein Mensch ins Kloster geht, jedermann größer ist, als die tiefen und ernsten Seelen, welche Ruhe im Kloster fanden".

Kierkegaard gehörte zu denen, die auch im Getriebe der Großstadt von Klostermauern umgeben waren. Dieses unsichtbare Kloster ist die Einsamkeit, während das sichtbare Kloster des Mittelalters die sichtbare Zweisamkeit mit Gott war.

Kierkegaard gehörte deshalb auch zu denen, die nicht starben, sondern zersprangen. In dem gleichen Alter wie Hölderlin, wie Nietzsche brach er in den Straßen von Kopenhagen entkräftet zusammen. Nicht der erbitterte Kampf gegen die Geistlichkeit seines Landes ging über die Kraft. Kierkegaard hatte sich aufgezehrt im vierzigjährigen Selbstduell. Und aus seinem Leben fragt abermals das Rätsel Hölderlin, das Rätsel Nietzsche: waren sie noch zu ohnmächtig, den modernen Kultur-Willen auszuprägen, schwache Vorläufer der Zukunft? Oder: waren sie übermächtige Titanen, die gegen ihr Schicksal, gegen das Schicksal Europas anrannten? Zerbrachen sie, weil sie noch nicht dem dämmernden Morgen gewachsen waren? Oder: weil kein Morgen ist außer in ihrer Vision einer flammenden Morgenröte?

Die nächsten Jahrhunderte geben die Antwort. Unsere Antwort muß persönlicher Glaube bleiben. Einige glauben, daß die

großen Wahnsinnigen und Krüppel des Jahrhunderts nur Übergänge von Kultur zu Kultur gewesen sind, Mißwüchse zwischen den Zeiten. Manche aber glauben tief, daß sie Giganten waren, die mit ihrem Kampf gegen unser Schicksal uns unser Schicksal, unsere Grenzen erst flammend eingeprägt haben. —

ÜBER DAS WUNDER GÜLTIGER NATURGESETZE

EINE NATURPHILOSOPHISCHE STUDIE

VON

KURT RIEZLER

Die neuesten Entdeckungen der Naturwissenschaft, und zwar nicht nur die Zurückverschiebung der Invarianten der Naturordnung durch die allgemeine Relativitätslehre, sondern auch das halbentschleierte Wunder des Atombaus, die überraschenden Erfolge der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das Naturgeschehen, haben eine Reihe von Naturforschern veranlaßt, die Hoffnung auszusprechen oder wenigstens anzudeuten, daß an Hand dieser und vielleicht noch zu machender Entdeckungen Begriff und Bereich der Gültigkeit empirischer Naturgesetze in einer Weise umgestaltet werde, die es gestatten würde, die Brücke von dem Geschehen der Natur zu dem Geschehen der Geschichte zu erspähen und so die Kluft zu schließen, die Notwendigkeit und Freiheit zu trennen scheint.

Auf der anderen Seite kann die Philosophie weder als Theorie der Erkenntnis noch als Bemühung um die Totalität des Weltbegriffs umhin, nicht nur in dem bloßen Faktum gültiger Naturgesetze empirischen Inhalts, sondern auch in der Form, in der die neueste Naturwissenschaft dieses Faktum entwickelt, eine Angelegenheit ihres eigenen höchsten Interesses zu sehen und die Frage, ob und welche Folgerungen auf eine Totalität des Weltbegriffs aus dieser Form etwa gezogen werden können, als eine rein philosophische für sich in Anspruch zu nehmen. Daher setzen sich die nachstehenden Untersuchungen zur Aufgabe, das Unableitbare des Faktums gültiger Naturgesetze und seines heutigen Inhalts von dem Ableitbaren zu scheiden und an Hand einer so bereinigten Unableitbarkeit die Frage zu prüfen, ob, inwieweit und auf welchem Wege jene Brücke zu der Welt des Geistes und der Freiheit, die manche Naturforscher zu erspähen glauben, gesucht werden kann und darf.

Die erste Frage, die die Philosophie hier zu stellen hat, ist die nach dem Ursprung und Recht jenes Anspruchs auf absolute Geltung, den die Naturwissenschaft für die von ihr entdeckten empirischen Gesetze erhebt. Die Philosophie erkennt das Faktum solcher Gesetze an und ist bereit, es als ein Wunder anzusprechen, dessen Möglichkeit der Erklärung bedarf. Aber sie muß sich dagegen wehren, daß aus Bestand und Inhalt dieses Wunders auf ein absolutes Sosein bestimmter Art geschlossen werde, ehe dieses Wunder selbst kritisch geprüft und von allem nicht Wunderbaren gereinigt ist.

Dieses Wunder, die absolute Notwendigkeit empirischer Naturgesetze und ihre erstaunliche Übereinstimmung, hat, soviel ich sehe, eine dreifache Wurzel. Die erste ist die Gesetzgebung des Verstandes. Es ist klar, daß wir in der Natur, ohne zu einem Erstaunen berechtigt zu sein, diejenige Gesetzmäßigkeit wiederfinden können, die wir zuvörderst selbst in sie hineingelegt haben. Die zweite mögliche Wurzel ist der Ausgleich im Mittel, das Gesetz der großen Zahl. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß, wenn ich sehr oft mit einem Würfel würfele, die Zahl der gewürfelten Sechser 16⅔ Prozent ist. Wenn und insoweit also eine erstaunliche Gesetzlichkeit des Naturgeschehens sich als mittlerer Ausgleich einer sehr großen Anzahl von Fällen entpuppt, ist von einem Wunder nicht zu reden. Hier tritt an Stelle der ehernen Notwendigkeit absoluter Geltung eine sehr große Wahrscheinlichkeit, die nur praktische, nicht aber theoretische Notwendigkeit ist. An die Stelle der Ordnung aber, deren Faktum wir zu bestaunen hätten, tritt die „elementare Unordnung" des Einzelfalls. Die wunderbare Übereinstimmung wird zum Schein, und dieser Schein ist Folge des Maßes, also einer zufälligen Perspektive. Der nach Ausscheidung der ersten und zweiten Wurzel etwa verbleibende Restbestand einer wunderbaren Ordnung wäre als das eigentliche Wunder anzusprechen, das zu seiner Erklärung einer dritten Wurzel bedürfte.

Bei dem Versuch, den Anteil der ersten Wurzel zu bestimmen, geraten wir in die Mitte des uralten und ungeschlichteten Streits, der zwischen Naturforschern und Philosophen unter den Schlachtrufen „Erfahrung" und „Idee" ausgefochten wird und jedesmal mit erneuter Heftigkeit zu entflammen pflegt, wenn neue Entdeckungen zu einer neuen Formulierung der Naturgesetze zwingen. Bei diesem

Streit sind die meisten Naturforscher von dem Verdacht beseelt, als wollte Philosophie mit der Frage nach dem Anteil der Gesetzgebung des menschlichen Verstandes an der entdeckten Naturgesetzlichkeit in die Naturforschung und ihre Rechte eingreifen. Dieser Verdacht ist ein Irrtum.

Fragestellung und Interesse der Naturwissenschaft und der Philosophie differieren. Die Naturwissenschaften umgrenzen sich ein Gebiet der Erfahrung als Aufgabe und durchforschen dieses Gebiet nach seinen Gesetzen. Sie finden solche Gesetze und triumphieren über eine wunderbare Übereinstimmung, die die Natur der Rechnung unterwirft. Die Naturwissenschaft spricht indes nicht von einem Wunder, sie konstatiert ein Faktum. Gesetzt nun, die gefundenen Gesetze erschliessen völlig das betreffende Gebiet, so schreitet die Forschung über das erschlossene Gebiet hinaus zu Nachbargebieten, erforscht deren Gesetze, fragt nach dem Zusammenhang dieser Gesetze mit jenen, entdeckt in beiden Spezialfälle eines allgemeineren Gesetzes und feiert die Zusammenfassung kleinerer Gebiete zu größeren wie der vielen Gesetze zu einem allgemeinen als Erfolg. Bei alledem fragt Naturwissenschaft nicht: wie sind die gefundenen Gesetze möglich, sondern nur: wie sind die Gesetze des einen Gebietes verträglich mit denen des anderen? Solange die Naturwissenschaft innerhalb der Grenzen ihrer so definierten Methode bleibt, gerät sie mit keinem Teil der Philosophie in einen möglichen Konflikt. Es ist für die Zwecke der Naturforschung, die innerhalb dieser Grenzen Einzelforschung bleibt, völlig unerheblich, ob sie ihre Behauptungen, wenn sie nur einander nicht widersprechen und der Kontrolle durch die Beobachtung standhalten, Erfahrungen oder Ideen, Konventionen oder Voraussetzungen, Axiome, implicite Definitionen, Arbeitshypothesen oder wie immer sonst nennen will. Sie wird von der einen wie von der anderen dieser Meinungen nur dann einen Schaden haben, wenn sie eine Erfahrung als endgültig oder eine Idee als apodiktisch dergestalt absolutiert, daß sie ein solches Erfahrungsgesetz nicht mehr zu revidieren, oder eine solche Idee nicht mehr fallen zu lassen, abzuändern oder einem größeren Rahmen anzupassen vermag. Da es darauf ankommt, daß die Thesen der Naturwissenschaft geschmeidig genug bleiben, um jederzeit an den immer wieder sichtbaren Grenzen ihrer Leistung zugunsten neuer abgeändert zu werden, tut der Naturforscher besser, in dem euklidischen Raum, der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit,

dem Gesetz der Erhaltung der Energie Erfahrungen oder Arbeitshypothesen zu sehen; ja er würde für die Zwecke seiner Forschung keinen Schaden davon haben, wenn er diese Neigung auch so weit triebe, in dem $2 \times 2 = 4$ eine Erfahrung zu sehen und so des Tages ihrer Widerlegung vergeblich harren zu müssen. In dem Augenblick indes, in dem die Naturwissenschaft beginnt, ihre Behauptungen und Gesetze auf ein Ganzes der Erfahrung, auf eine Welt als Totalität zu beziehen, beginnt der Konflikt.

Das Ganze der Erfahrung ist selbst keine Erfahrung. Diesen Kantischen Satz kann auch der Naturforscher nicht bestreiten. Erfahrung ist immer Einzelerfahrung und als solche ein unendlicher Prozeß, der vom Einzelnen ausgeht und im immer noch Einzelnen befangen bleibt. Eine Totalität ist nirgends gegeben. Wenn trotzdem Naturwissenschaft ihre Einzelerkenntnisse auf das Ganze einer Welt oder die eine Natur bezieht, so greift sie über das Erfahrene und Erfahrbare hinaus, nimmt, was nur unendliche Aufgabe ist, als Gegenstand eines absoluten Seins vorweg und überläßt sich einer Idee, die als Antrieb der Forschung nützlich sein mag, aber immer außerhalb der Kompetenz der naturwissenschaftlichen Methoden bleibt.

Interesse und Fragestellung der Philosophie gehen einen anderen Weg. Sie hat die Einheit der Welt als eine Totalität zum Gegenstande. Der Triumph der Naturwissenschaft, die Gesetzlichkeit eines Gebietes, ist ihr noch Problem; sie findet, daß sie, wenn sie von Einzelgebiet zu Einzelgebiet fortschreitet, statt an die gesuchte Einheit eines Ganzen zu gelangen, eine unendliche Reihe zu durchschreiten hat, und wenn sie irgendein Ganzes vorwegnehmen wollte, sich in unausweichbaren Antinomien verstricken muß. Sie sinnt dem Ursprung dieser Antinomien nach und entdeckt ihn in der Eigenart der bei der Durchforschung des Einzelnen angewandten Methoden. Sie kehrt daher um und muß, wo Naturwissenschaft konstatieren durfte, eine Frage stellen. Diese Frage ist die Frage nach der Möglichkeit. Möglichkeit heißt nun nicht mehr Verträglichkeit der Gesetze des einen Gebietes mit denen des anderen, der Elektrodynamik mit der Mechanik. Die Frage lautet: wie sind Naturgesetze überhaupt möglich und was folgt aus diesen Voraussetzungen ihrer Möglichkeit für die aufgegebene Einheit eines Ganzen der Welt?

Diese Frage ist eine rein philosophische. Naturwissenschaft braucht sie nicht zu stellen, ja sich um die Antwort, die Philosophie etwa

geben könnte, nicht zu kümmern — es sei denn, sie hätte die Absicht, als Naturphilosophie über die Grenzen des Erfahrbaren hinaus eine Beziehung ihrer Entdeckungen auf ein Ganzes der Welt zu antizipieren. Dann freilich wäre auch sie zu der Frage verpflichtet und müßte der Handhabung ihrer Methoden eine Besinnung über diese Methoden vorausgehen lassen.

Dies sei gegen weitverbreitete Mißverständnisse vorausgeschickt. Welches ist nun der Anteil der ersten Wurzel? Inwieweit lesen wir aus der Natur nur eine Ordnung heraus, die wir selbst in sie hineingelegt haben?

Die Anwendbarkeit der Arithmetik auf empirische Gegenstände ist kein Wunder. Daß nicht nur $2 \times 2 = 4$, sondern auch 2×2 Äpfel 4 Äpfel sind, ist nur selbstverständlich. Der Grund ist einfach und unbestreitbar; wir sehen von allen Eigenschaften der Äpfel ab, betrachten sie als Einheiten, und sie entsprechen den Gesetzen, die sich aus der Definition dieser Einheiten ergeben. Würden wir aber den hier nur gezählten Äpfeln eine besondere Eigenschaft beilegen und etwa behaupten, daß 4 Äpfel immer doppelt so schwer sind als 2, dann stünden wir vor einem Wunder, nämlich vor dem Faktum der gleichen Schwere aller Äpfel und dieses Wunder bliebe zu erklären.

Auch die Anwendbarkeit der Geometrie enthält noch nicht Erstaunliches. Auch für rechtwinklige Dreiecke auf grünen Wiesen gilt der Pythagoreer und zwar mit demjenigen Grade der Genauigkeit, mit dem diese Dreiecke rechtwinklig, eben und gerade sind. Wenn dagegen Kepler in der Theorie der Kegelschnitte den Schlüssel für die Bahnen der Planeten und Kometen findet oder gar entdeckt, daß die Quadrate der Umlaufzeiten verschiedener Planeten den dritten Potenzen ihrer mittleren Entfernungen proportional seien, so überfällt ihn mit Recht die Ahnung eines Wunders[1]. Wenn wir die Struktur der Kristalle bestaunen, so liegt das Wunder nicht in der Gesetzgebung der Stereometrie, auch nicht in der bloßen Anwendbarkeit dieser Gesetzgebung auf die Kristalle — denn diese Gesetzgebung gilt für alle Gebilde, insoweit sie als solche des euklidischen Raumes betrachtet werden —, sondern in den Erfolgen

[1] Die Korrekturen Newtons an den Keplerschen Gesetzen wie ihre dynamische Deutung ändern zwar die Formulierung des Wunders, lassen aber seine Erstaunlichkeit bestehen.

dieser Anwendung, nämlich der Einfachheit und Regelmäßigkeit der Kristallbildung.

Schwieriger, aber diesen Beispielen analog, ist der Anteil der Gesetzgebung des Verstandes an gewissen Grundprinzipien der Naturwissenschaft, wie dem Satz der Proportionalität von Ursache und Wirkung, dem Gesetz der Erhaltung der Energie, dem Prinzip der kleinsten Wirkung zu bestimmen und von demjenigen abzutrennen, was als Erfahrung oder Wunder einer anderen Erklärung seiner Möglichkeit bedarf.

Es ist gewiß unbestreitbar, daß die Proportionalität von Ursache und Wirkung unerläßliche Voraussetzung der Einheit einer Welt ist, deren Veränderungen ich an dem Schema der Größe messe und voneinander abhängig denke. Ja, die Proportionalität von Ursache und Wirkung ist weiter nichts, als ein anderer Ausdruck für den Ordnungstypus der Einheit, die ich fordere. Es bleibt mir daher, solange ich diesen Ordnungstypus fordere, gar nichts anderes übrig, als die Proportionalität vorauszusetzen. Solange ich nun überall da, wo Ursache und Wirkung nach meinen Beobachtungen nicht proportional sind, eine unbekannte Ursache oder eine verlorene Wirkung nur supponiere, habe ich zu erstaunen keinen Grund. Das Erstaunen beginnt, wenn es mir gelingt, auf ganzen Gebieten des Naturgeschehens die unbekannten Teile der Ursachen und die verlorenen Teile der Wirkungen aufzufinden. Das ist nun auf einigen Gebieten der Natur, nämlich im Anorganischen, der Fall und führt zu Gesetzen wunderbarer Einfachheit, begegnet aber auf anderen, nämlich im Organischen, erheblichen Schwierigkeiten. Der große Erfolg auf dem ersten Gebiete entspringt ebensowenig wie der relative Mißerfolg auf dem anderen Gebiete in der Gesetzgebung des Verstandes und muß als eine Bestätigung durch große Gebiete der Erfahrung angesprochen werden. Die Kategorie als Voraussetzung konstituiert zwar den allgemeinen Ordnungstypus von Erfahrung, den ich fordere, enthält aber in sich keinen Grund, daß ich auf großen Gebieten der Natur finde, was ich fordere. Ebensogut konnten auch diese Gebiete des Geschehens so verwirrt sein, daß ich, wie das bei anderen Gebieten der Fall ist, gar nicht in der Lage wäre, Größengleichungen zwischen Ursachen und Wirkungen aufzustellen, geschweige denn diesen Gleichungen die einfache Form der Proportionalität zu geben.

Dasselbe gilt von dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Ich



kann gewiß in dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz eine Voraussetzung der Erfahrung sehen und den Satz, daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz als das bloße Substrat dieses Wechsels beharre und ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werde, aus der Gesetzgebung des Verstandes ableiten[1]. Wenn etwas als bloßes Substrat der Wechsel kraft seiner Definition in allem Geschehen beharren soll, so kann zunächst Naturwissenschaft unter diesem Beharren nichts anderes als ein Beharren der Größe nach verstehen. Sie kann den Wechsel nur als einen Wechsel von Größen begreifen wollen und für ihre Zwecke ein Beharrendes nur verwenden, wenn das, was an diesem Beharrenden beharrt, eine Größe ist. Um nun ausfindig zu machen, was dieses invariante Quantum, das sie setzen muß, eigentlich sei, kann Naturwissenschaft die verschiedensten Annahmen machen. Von allen denkbaren Annahmen, zu denen auch die Definition der Substanz als Stoff gehört, hat sich indes keine einzige als für alle Gebiete der Erfahrung haltbar erwiesen außer derjenigen, die über diese Substanz nichts weiter aussagt, als daß sie ein Quantum sei. Das Beharrende, so heißt es nunmehr, ist das Quantum des Wechsels selbst. Der Grundbestand der Veränderung erhält sich der Größe nach: Diesen Grundbestand heiße ich Energie, und ihre Größe messe ich an dem mechanischen Arbeitswert. Nun kann ich behaupten, das Gesetz von der Erhaltung der Energie besage nichts anderes, als daß eben das Quantum der Veränderung sich erhalte, und sei daher nicht Erfahrung, sondern Idee, Voraussetzung von Naturwissenschaft überhaupt, die die Einheit einer Welt nirgend anders als in einem funktionalen Zusammenhang quantitativen Wechsels suchen und nicht bestehen könne, wenn in dem übrigen Wechsel nicht einmal das Quantum des Wechsels selbst beharrlich sei. Nun vermag ich freilich daraus zu folgern, daß jede Zunahme der Energie eines Systems Energiezufuhr von außen, jede Energieabnahme Energieabgabe nach außen sein müsse, sofern nicht innerhalb des Systems selbst ein Wechsel der Energieformen oder eine Latenz von Energie mir unbekannt oder entgangen wäre. Aber aus alledem ergibt sich noch keineswegs, daß die Energieformen großer Gebiete der Natur eine derartig einfache Ordnung und Verflechtung zeigen müßten, daß es mir möglich sein könnte, die abgegebene oder zuge-

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Analytik, II. Buch, II. Hauptstück 3, 3 A, erste Analogie der Erfahrung, Cassirersche Ausgabe III, 170.

führte Energie ausfindig zu machen oder, wenn ich sie nicht finde, an ihrer Stelle die Energieumlagerungen innerhalb des Systems nicht nur zu setzen, sondern zu entdecken. Wenn ich also auch behaupten kann, die Energie erhalte sich qua definitione, so kann ich doch niemals ableiten, daß sich auf großen Gebieten der Natur aufzeigen und messen läßt, was sich erhält. Es könnten sehr wohl die Formen der Veränderungen so mannigfaltige, zahlreiche und vielfach verworrene sein, daß wir gar nicht imstande wären, den Umlauf eines Quantums durch diese Mannigfaltigkeit messend zu verfolgen. Wenn das nicht der Fall zu sein scheint, sondern anstatt dessen große Gebiete der Natur von wenigen und einfachen Veränderungen beherrscht sind, so ist das Erfahrung, nicht Idee und bleibt ein erstaunliches Faktum, und dieses erstaunliche Faktum ist die Ursache, daß wir aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht nur Gedankengebilde im leeren Raum, sondern wunderbare Maschinen mit höchst konkreten Leistungen entwickeln können.

Indes erstreckt sich dieses erstaunliche Faktum nur auf gewisse Gebiete und Schichten des Gesamtgeschehens, und nur für diese ist der Satz der Erhaltung der Kraft eine Erfahrung. Für das Geschehen der organischen Welt, oder gar für das geschichtliche Handeln der Menschen sind die Veränderungen nicht so einfach, daß sich das beharrende Quantum aufzeigen und messen ließe. Hier ist das Energiegesetz noch nicht Erfahrung, sondern eine bloße Forderung, von der abzugehen freilich eine Wissenschaft, die ihrem Weltbild den Ordnungstypus einer Einheit quantitativer Veränderungen zugrunde legt, sich nicht entschließen darf. Aber auch innerhalb der Gebiete der anorganischen Naturwissenschaft ist das Wunder ein begrenztes. Wo eine Energie ins Unfaßbare verschwindet oder aus dem Unfaßbaren erscheint, wird sie bis auf weiteres gesetzt; und wenn etwa unfaßbare Nullpunktenergien des Lichtäthers und deren ebenso unfaßbare Schwankungen für die Auslösung radioaktiver und anderer Prozesse herangezogen werden, so zeugen solche und ähnliche Anwendungen nicht für das Wunder, sondern für seine Begrenztheit. Wir dürfen daher annehmen, daß auch künftige Entdeckungen nicht an dem Gesetz der Erhaltung der Energie als des Quantums der Veränderung rütteln können. Wohl aber können bereits gemachte und noch zu machende Entdeckungen dazu zwingen, eine weit größere Mannigfaltigkeit der Energieformen zu setzen, also den empirischen Ordnungsgehalt des Gesetzes einzuschränken. Eine einfache Erwä-

gung zeigt, daß bei Setzung der Möglichkeit unendlicher Energieformen wie eines unendlichen Quantums der sich erhaltenden Energie nur mehr von relativer Einfachheit der Energieveränderungen relativ abgeschlossener Einzelsysteme gesprochen werden könnte.

Nicht anders steht es mit dem allgemeinsten Prinzip der modernen Naturwissenschaft, dem Hamiltonschen Aktionsprinzip. Wenn ich das Weltgeschehen als eine eindeutige Determination quantitativer Veränderungen unterstelle, so ergibt sich, daß es eine Größe geben muß, die aus der Masse der unter vorgeschriebenen Bedingungen denkbaren Veränderungen eine einzige als die wirkliche kennzeichnen muß. Was sich indes nicht ergibt, ist, daß das Naturgeschehen auf großen Gebieten so geordnet ist, daß ich nicht nur diese Größe, das „kinetische Potential", aufzufinden, sondern bei einem Versagen der Anwendung des Prinzips auf das Geschehen eine mir entgangene vorgeschriebene Bedingung als Grund dieses Versagens nicht nur zu setzen, sondern aufzufinden vermag. Auch hier bleibt die Erfüllbarkeit des Prinzips Erfahrung.

Hiernach ist der Anteil der ersten Wurzel, nämlich der Gesetzgebung des menschlichen Verstandes an dem Wunder empirischer Naturgesetze, wie folgt zu bestimmen:

Die Naturwissenschaft löst auf Grund gewisser provisorischer Setzungen, die sie nach Belieben Kategorien, Ideen, Voraussetzungen, Axiome, Definitionen, Arbeitshypothesen, Grunderfahrungen nennen mag, von der Gesamtheit des Geschehens gewisse Schichten ab, z. B. die räumliche oder die mechanische Welt. Diese Schicht wird nunmehr isoliert und als Gegenstand Aufgabe des betreffenden Zweiges der Naturwissenschaft. Wenn nun für diese Schichten diejenigen Gesetzlichkeiten gelten, die sich aus den Setzungen ergeben, auf Grund deren diese Schichten selbst gebildet und losgelöst wurden, so ist von einem Wunder keine Rede. Das Wunder liegt darin, daß sich aus der Fülle der wahrgenommenen Mannigfaltigkeiten kraft solcher Setzungen derartige Schichten überhaupt loslösen lassen und ganze Wahrnehmungsgebiete unter sich zu begreifen scheinen, die nicht auf Grund von Abstraktionen, sondern auf Grund von Wahrnehmungen, d. h. durch Umstände zusammengehören, die mit der Setzung der betreffenden Schichten nichts zu tun haben. Der Sternenhimmel ist keine Setzung der Mechanik, das Kristall keine Setzung der Stereometrie.

Dieser Tatbestand ist unbestreitbar. Die Übereinstimmung der auf Grund vorläufiger Setzungen von dem Gesamtgeschehen losgelösten Schichten mit Wahrnehmungsgebieten, wie dem Sternenhimmel, ist Bestätigung durch die Erfahrung und als solche ein Wunder.

Der Tatbestand dieser Übereinstimmung kann auf die verschiedenste Weise formuliert werden. Ein Streit hierüber wäre rein terminologisch und so lange müßig, als aus der gewählten Terminologie keine über diesen Tatbestand selbst hinausgehenden Folgerungen gezogen werden. Die Setzungen, auf Grund deren die Schichten losgelöst, definiert und konstruiert werden, können Arbeitshypothesen, die Ergebnisse Erfahrungen heißen, wenn man nur eingedenk bleibt, daß die Loslösung der betreffenden Schichten eine provisorische Setzung zu Zwecken der Forschung war. Man kann, ohne an dem Tatbestand selbst etwas zu ändern, die ersten Setzungen Voraussetzungen nennen, die für eine Schicht gelten, die sie selbst konstituieren. Da indes aus diesen Voraussetzungen keineswegs ihre Bewährung folgt und sehr wohl die Mannigfaltigkeit und Verwirrung des Naturgeschehens derart sein könnte, daß sich solche Schichten und Gebiete gar nicht abtrennen ließen, so muß angenommen werden, die Mannigfaltigkeit der Natur besitze auf gewissen Gebieten dank einer relativen Einfachheit der Anordnung eine besondere Eignung zur Loslösung solcher Schichten. Auch die Kantische Philosophie erkennt das Bedürfnis einer solchen Annahme an. In dem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit supponiert Kant eine Angemessenheit eines Inneren der Natur an die Gesetzgebung des Verstandes, wodurch die Subsumierung der Erscheinungen unter Begriffe allererst möglich wird[1]. Trotz der Formulierung dieses Prinzips als eines formalen wird mit dieser Angemessenheit der Natur etwas über eine besondere Eigenschaft der durch die Wahrnehmungen vermittelten Mannigfaltigkeit, nämlich ihre relative Eignung, unter Begriffe des Verstandes zusammengefaßt zu werden, ausgesagt. Da nun überdies diese Eigenschaft über die einzelnen Wahrnehmungsgebiete ungleich verteilt ist, erkennen wir in der Setzung dieser Eigenschaft selbst wie in den Verschiedenheiten ihrer Verteilung trotz aller idealistischen Formulierung einen von der Gesetzgebung des Verstandes unabhängigen Faktor an, dessen Erscheinung wir in den empirischen Naturgesetzen zu bewundern haben.

[1] Vgl. hierzu Cassirer, Kants Leben und Werke S. 312ff.

Es bleibt also das Wunder einer Ordnung, das aus der ersten Wurzel nicht zu erklären ist. Diese Ordnung indes, so erstaunlich sie ist, ist keine totale. Sie ist mit Unordnung gemischt. Die Lösbarkeit von Schichten bleibt eine relative, die Bewährung durch Erfahrung lückenhaft, die geheimnisvolle Angemessenheit der Natur an unsere Erkenntnis ist vielfach durch Unangemessenheit unterbrochen, es ist nicht von e i n e m Wunder einer Ordnung die Rede, sondern von vielen Wundern, geordneten Ausschnitten, durch Unordnung verbunden.

Jede Loslösung einer Schicht war und ist indes nur eine provisorische Maßnahme, jede Abtrennung eines Gebietes nur eine Etappe der Forschung. Nunmehr sind die Schichten zu erweitern, die Gebiete zu vereinen, die Einzelergebnisse miteinander in Einklang zu bringen. Es ist nicht das Ziel, neben der Mechanik eine Elektrodynamik, Optik, Akustik, Thermodynamik, neben der Physik eine Chemie als gesonderte Zweige der Naturwissenschaft zu beherrschen. Das Geschehen der Einzelgebiete durchdringt sich, die Natur ist eine. Aus der zersplitterten Besonderheit der Einzelgesetze soll das allgemeine Gesetz werden. Während der letzten Jahrzehnte hat die Naturwissenschaft sich diesem Ziele in ungeheuren Erfolgen und Entdeckungen soweit genähert, daß die Chemie in Physik aufgegangen und die Physik nur mehr in zwei Gebiete eigner Gesetzesart, in Mechanik und Elektrodynamik, gespalten ist.

Aus dem Faktum dieser Entwicklung im ganzen, wie aus der Eigenart dieser Errungenschaften und ihrer Methoden, ergeben sich für die Frage nach dem Bereich jener ersten Wurzel einige Folgerungen, die hier zwar erwähnt, aber im einzelnen nur insoweit begründet werden sollen, als sie bei dem derzeitigen Stand der Diskussion einer Begründung bedürfen.

1. Es steht zunächst außer Zweifel, daß durch diese Entwicklung der Bestand jenes erstaunlichen Faktums zwar verändert, seine Erstaunlichkeit aber nicht beseitigt wird. Wenn die Optik ein Zweig der Elektrodynamik, wenn die Materie zur Verdichtung elektromagnetischer Kraftfelder wurde, so haben hier nicht einige solche erstaunlichen Fakta durch Erklärung ihre Erstaunlichkeit eingebüßt, sondern sind nur in einer größeren Erstaunlichkeit, nämlich der der Elektrodynamik, aufgegangen.

2. Es dürfte ferner schwerlich zu bestreiten sein, daß auch das

vereinheitlichte Weltbild der modernen Physik noch keine Aussage über die Totalität der Fakten überhaupt, also über ein Ganzes der Welt, darstellt. Auch wenn der Zusammenhang von Mechanik und Elektrodynamik in einem allgemeinen, beide Gebiete umfassenden Gesetze begründet, und die anorganische und organische Chemie zu einem Teil dieser neuen allgemeinen Dynamik geworden wäre, wäre die physikalische Welt noch nicht die ganze Welt, sondern nur eine Schicht eines unerschöpflichen Gegenstandes, losgelöst auf Grund bestimmter Setzungen, die auch dann besondere blieben, wenn sie die bisherigen physikalischen Grundbegriffe der Materie, Kraft, des Raumes oder der Zeit aus ihrer primitiven Fassung auch noch in die letzte Allgemeinheit funktionaler Beziehungen zwischen Reihen wandelbarer Bildung emporgehoben hätten. Die physikalische Welt bleibt solange nur eine Schicht der Welt, als außerhalb der physikalischen Gesetzlichkeit Gesetzlichkeiten anderer und ebenfalls erstaunlicher Art anerkannt werden müssen, als die Wunder der geistigen, moralischen und ästhetischen Gesetzgebung, nicht ebenso wie die Optik Spezialfälle der Elektrodynamik geworden und so als kleineres Wunder in einem größeren untergegangen wären, aus dem der Schein ihrer Besonderheit sich ergäbe. Das Wunder bleibt in welcher Form und Zusammenfassung auch immer als ein Wunder bestehen und erstreckt sich nach wie vor nur auf Schichten des Gesamtgeschehens, nicht auf seine Totalität.

3. Es wurden neue Tatsachen entdeckt. Diese Entdeckungen veranlaßten dazu, einige von den Setzungen, die der Konstruktion der Einzelgebiete als losgelöster Schichten zugrunde lagen, umzugestalten oder beiseite zu werfen und die Gebiete auf Grund neuer und allgemeinerer Setzungen zu vereinen. Hier ist indes zu unterscheiden: in manchen Fällen ist diese Vereinheitlichung der Gebiete und Setzungen auch eine Vereinfachung und da das Wunderbare, das der Erklärung bedarf, ja gerade das Einfache ist, eine Vermehrung des Wunders. In anderen Fällen ist sie es nicht, oder ist zum mindesten strittig, inwieweit sie es sei. Es wird niemand bestreiten, daß das Aufgehen der Chemie in der Elektrodynamik, die Enthüllung des Atoms als eines dynamischen Systems, die Zurückführung der bisher disparaten Elemente und ihrer Verschiedenheiten auf quantitative und in einer simplen Reihe zu ordnende Eigenschaften dieser dynamischen Systeme, die Ausschaltung der bisherigen Setzungen der Materie als einer stofflichen Substanz nicht nur Verein-

heitlichung, sondern Vereinfachung bedeute, daß also das von einer Einheit von Gesetzen umfaßte Gebiet nicht nur größer geworden, sondern einfacher geordnet sei. In doppelter Hinsicht ist hier das Wunder gewachsen. Das Atom ist zu einem Sonnensystem geworden, das chemische Geschehen der Materie an das dynamische des Himmels geknüpft, die Hoffnung berechtigt, daß die Erkenntnis einer Zukunft sie völlig vereinen könnte.

Anders scheint es mit denjenigen Entdeckungen zu stehen, die die Vereinheitlichung der Naturgebiete auf dem Wege einer Relativierung des bisherigen Raum- und Zeitbegriffs erreichen. Hier könnte bestritten werden, daß die Vereinheitlichung in jeder Hinsicht auch Vereinfachung sei. Sie ist Vereinfachung als Zusammenfassung vieler untereinander disparater Gesetzlichkeiten in wenigen. Aber diese Vereinfachung in einer Hinsicht könnte als Komplizierung in einer anderen angesprochen werden. Ist nicht die Verwandlung der bisherigen Raum- und Zeitbegriffe ein vielleicht teurer Kaufpreis? Wäre das Wunder nicht größer, wenn die Mechanik des Himmels sich exakt und fehlerlos einem Ordnungsgefüge wie dem Newtonschen absoluten Raum und einer absoluten Zeit erschlösse? Ist nicht das Wunder vermindert, wenn sich nunmehr zeigt, daß Form und Maß des raumzeitlichen Gefüges selbst abhängig ist von dem Tatbestand der Naturgesetzlichkeit und auf seine bisherige einfache Bestimmtheit verzichtet werden muß, wenn dieser Tatbestand sich soll einheitlich darstellen lassen?

Dieser Einwand vermindert zwar das Wunder nicht, noch vermag er es zu vernichten — er behauptet, daß gerade die neuesten Entdeckungen statt das Wunder zu vergrößern, auf seine Begrenztheit schließen lassen, und um dieser Behauptung willen ist er von prinzipieller Bedeutung.

Die spezielle und später allgemeine Relativitätstheorie ist bekanntlich herausgewachsen aus den Ergebnissen von Experimenten wie des Michelsonschen und Fizeauschen Versuches, nach denen gewisse Erscheinungen zweier Gebiete wie der Mechanik und Elektrodynamik unter Beibehaltung der bisherigen Gesetze nicht oder doch nur durch äußerst gewagte, weiter nicht zu stützende, komplizierte und unsichere Hypothesen über den Äther oder über Verkürzungen und Abplattungen elektromagnetischer Felder vereinbar schienen. Das Einzelne der Einsteinschen Lösungen dieser Fälle darf als bekannt

vorausgesetzt werden. Aus diesen Lösungen, dem Prinzip der gewählten Methode und den allgemeinen Resultaten ergeben sich die nachstehenden prinzipiellen Folgerungen.

Die uns gegebene Gesamtheit des physikalischen Tatbestandes ist ein Produkt aus drei Faktoren, die von uns nicht einzeln und isoliert, sondern nur in gegenseitiger Abhängigkeit zu erfassen sind. Der erste dieser Faktoren ist die Form des raumzeitlichen Ordnungsgefüges, O, der zweite der Inbegriff der zur quantitativen Erfassung dieser Ordnungsgefüge verwandten und zu verwendenden Maße, M, der dritte der Inbegriff der Naturgesetze, G. Die ersten beiden Faktoren stehen in einer besonderen Abhängigkeit voneinander und können auch als ein Faktor O + M dem dann zweiten Faktor G gegenübergestellt werden[1]. Ich kann nun entweder O + M oder G beliebig wählen, wenn ich nur dann dem anderen Faktor diejenige Form gebe, die mit dem gewählten den gegebenen Tatbestand T als Produkt ergibt[2]. Die bisherige Naturwissenschaft behandelte O + M als gegeben und unwandelbar, versuchte T vollständig zu erforschen, um dann G aufstellen zu können. Die neuere Naturwissenschaft behandelt O, M und G als voneinander abhängig, versucht die Regeln der funktionalen Abhängigkeiten zwischen O + M und G aufzustellen und fragt, wie O + M zu wählen seien, damit G sich in einer einfachen und einheitlichen Form darstellen lasse.

Hierzu ist zu bemerken:

1. Der Wahrheitsbegriff hat zwei theoretisch und praktisch zu scheidende Bedeutungen. In dem ersten Sinn, nach dem die Wahrheit die Übereinstimmung einer Aussage mit ihrem „Gegenstande" ist, sind alle Formulierungen der drei Faktoren O, M und G wahr, wenn sie zusammen T ergeben, alle unwahr, bei denen das nicht

[1] Da indes diese Abhängigkeit sich nicht auf die physischen Eigenschaften von Massstäben erstreckt und das Interesse dieser Untersuchung sich auf das Verhältnis von O + M zu G richtet, kann diese Abhängigkeit hier zum Zwecke einfacherer Darstellung ausser Betracht bleiben.

[2] Hierbei darf nicht übersehen werden, dass der Tatbestand T nicht völlig bekannt ist. Er erhält durch neue Entdeckungen neue Züge, die wie bisher dazu zwingen, G zu revidieren und zu ergänzen, aber nunmehr, auf dass G Einheit sei, auf O + M zurückwirken. Dieser Prozess ist nicht abgeschlossen. So mag z. B. die Quantentheorie dazu führen, an Stelle der dem physikalischen Raum noch verbliebenen Stetigkeit eine diskrete Mannigfaltigkeit zu setzen.



der Fall ist. Dieser Wahrheitsbegriff reicht indes nicht aus, um das Ziel der wissenschaftlichen Bemühung zu erschöpfen. Er bezeichnet nur eine Verbindung. Dieser Art Wahrheit genügen eine Reihe von Ordnungsgefügen, Maßsetzungen und Formulierungen der Naturgesetze, die weder ein naives noch ein wissenschaftliches Denken zufriedenstellen werden. Trotzdem behält dieser Wahrheitsbegriff seinen eigenen und nicht zu entbehrenden Sinn. Er muß indes ergänzt werden durch eine zweite Bedeutung, die der einen Bedingung weitere Bedingungen hinzufügt. Der gegebene Tatbestand T soll durch O, M und G nicht nur vollständig und logisch widerspruchslos, sondern so einfach und einheitlich als möglich dargestellt werden. Die einfachste Formulierung von O, M und G ist nach dieser zweiten Bedeutung die „wahrste". Aufgabe der Wissenschaft ist es also, den Tatbestand T in seine einfachsten Faktoren zu zerlegen. Diese, durch den zweiten Sinn der Wahrheit gestellte Aufgabe ist theoretisch eindeutig (praktisch kann darüber gestritten werden, welche Formulierung die einfachste ist), während die Aufgabe der Wahrheit nach dem ersten Sinn mehrdeutig ist. Die beiden, durch die zwei Bedeutungen der Wahrheitsbegriffe gestellten Aufgaben, lassen sich also durch das folgende Beispiel bezeichnen. Ein großes, sehr komplex gebautes Zahlgebilde soll aus drei anderen Zahlen aufgebaut werden. Jede Lösung ist richtig, wenn die drei neuen Zahlen das gegebene Zahlgebilde ergeben. Das ist der erste Sinn der Wahrheit, er läßt mehr als eine Lösung zu, ohne die zulässigen Lösungen zu werten. Die neuen Zahlen sollen von der äußersten Einfachheit sein; zweiter Sinn der Wahrheit, die nach dem ersten Sinn möglichen Lösungen werden durch den zweiten gewertet und nur eine, nämlich die einfachste, als wahr ausgezeichnet.

2. Nun hat sich gezeigt, daß sowohl die Wahl des einfachsten M als die des einfachsten O zu einer sehr großen Komplikation von G führt. Das einfachste M wäre ein starrer Stab, der zu allen Orten und Zeiten beliebig bewegter Systeme und ohne Rücksicht auf Temperatur und andere Momente als gleich lang gelten soll, oder ins Zeitliche übertragen eine absolute Normaluhr analoger Konstruktion, an der alle übrige Zeit gemessen werden soll. Diese einfachsten Maße genügen zwar der durch den ersten, nicht aber der durch den zweiten Sinn der Wahrheit gestellten Aufgabe, und müssen in Ansehung der sich aus ihnen ergebenden, äußerst komplizierten Setzungen von G revidiert werden. Sie sind auf dem Wege dieser Revi-

sion seit dem Tage, wo die Ausdehnung eines starren Körpers durch Erwärmung konstatiert wurde und man vorzog, den Faktor der Temperatur in den „Maßstab" aufzunehmen, statt ein „Naturgesetz" zu konstruieren, nach dem bei Erwärmung der Maßstäbe nicht der Maßstab sich verlängerte, sondern das Gemessene sich verkürzt hätte. Die weiteren und weniger durchsichtigen Revisionen von M stehen prinzipiell auf derselben Stufe.

Nicht anders steht es mit O. Das für uns einfachste dreidimensionale Ordnungsgefüge scheint der euklidische Raum, absolut gesetzt und die eine Zeit. Hier sind zwar in gewissen Grenzen Teile von G in wunderbarer Einfachheit formulierbar — aber die Teile sind untereinander nur durch höchst komplizierte und keineswegs begreifliche Setzungen vereinbar. Es stellt sich nun heraus, daß ein Teil dieser Komplexionen von G verschwindet, wenn an Stelle des absoluten Raums und der absoluten Zeit ein vierdimensionales raumzeitliches Bezugssystem als relativ gesetzt wird. Die bisherigen Invarianten des Ortes und der Zeit werden durch die neue Invariante der konstanten Lichtgeschwindigkeit ersetzt. Es lassen sich dann Messungen des einen Systems durch konstante Transformationsformeln auf die anderen Bezugssysteme übertragen, also die Regeln der Abhängigkeit des G von dem gewählten Bezugssystem aufstellen, G wird kovariant und in dem Gesetz seiner Transformationen zur Invariante. Die praktische Bewährung dieser Methode in einer ungeheuren rechnerischen Vereinfachung steht außer Zweifel und mit Recht triumphiert der Geist über Erfolge, die er der Befreiung von den Setzungen der naiven Anschauung verdankt.

Aber darüber hinaus ergibt sich, daß zweckmäßig auch auf die Euklidizität des Raumes verzichtet wird, und nicht euklidische Räume sich der Komplexion der Erfahrung besser als die euklidischen anzupassen vermögen[1]. Nun hat die Physik begonnen, dem von ihr verwandten Ordnungsgefüge physikalische Eigenschaften beizulegen, also Erscheinungen wie Gravitations- und elektromagnetische Felder, die bisher dem Faktor G angehörten, dem Faktor O zuzuweisen. Der physikalische Raum wird dadurch ein nicht euklidisches Gebilde mit ungleichem Krümmungsmaße. Diese Verschiebung ist erlaubt, ihre Zweckmäßigkeit ist eine Tatfrage. Ich kann von einer Ablenkung der Lichtstrahlen in der Nähe großer Massen sprechen, oder den Lichtweg als Gerade und die Ablenkung im

[1] E. Cassirer, Das Einsteinsche Relativitätsprinzip.

Schwerefeld als Krümmung des Raumes definieren. Der Ausdruck (d. i. die Interpretation der Gleichungen) ist verschieden, der Tatbestand (d. i. die Gleichungen selbst) bleibt derselbe. Die Aussagen, der wirkliche Raum sei nicht euklidisch, oder der nicht euklidische Raum sei wahrer als der euklidische, können keinen anderen Sinn beanspruchen als den folgenden: die Setzung eines nicht euklidischen Raumes macht es möglich, G einfacher zu formulieren als die Setzung des euklidischen. Die annähernde Euklidizität des wirklichen Raumes aber besagt: für große Gebiete der Erscheinungen und innerhalb gewisser Größenverhältnisse ist G auch bei Setzung des euklidischen Raumes einfach und mit annähernder Exaktheit darstellbar.

Nun ist die Frage: „Welches O gestattet die einfachste Formulierung von G?" gewiß von äußerstem Interesse. Aber da die Beantwortung dieser Frage noch nicht abgeschlossen ist, sind vielleicht einige prinzipielle Bemerkungen über Resultate und Grenzen der Fortführung dieses Prozesses für die hier behandelte Frage von theoretischem Interesse.

Die Mathematik bestrebt sich, das Ordnungsgefüge, genannt Raum, zu verallgemeinern, einen durch bestimmte Axiome geordneten Raum als Spezialfall einer allgemeinen Raumklasse, diese wieder als Spezialfall einer noch allgemeineren zu begreifen. Der Mathematiker behauptet mit Recht ein Interesse der Physik an dieser seiner zunächst abstrakten Bemühung. Er kann von der allgemeinsten Mannigfaltigkeit bis zu der speziellsten Ordnung durch eine Besonderung der Axiome viele Raumklassen und ungezählte Räume erdenken und dem Physiker zur Auswahl überlassen. Welchen Raum er wählen soll, kann der Physiker nur an Hand der Erfahrung entscheiden. Je allgemeiner der Raum ist, desto weniger Axiome bedarf er, aber desto leerer ist sein Ordnungsgehalt. Wer daher meint, der Riemannsche Raum sei einfacher als der euklidische, vergleicht Unvergleichbares: nur ein vollauf bestimmter, nicht-euklidischer Raum der Riemannschen Raumklasse darf mit dem euklidischen verglichen werden. Der nicht euklidische Raum ungleicher Krümmung bedarf zwar weniger Axiome als der euklidische, bleibt aber unbestimmt und dem euklidischen unvergleichbar, solange nicht die Krümmungsmaße und ihre Verteilung angegeben werden. Werden diese angegeben, also bei dem physischen Raum die Verteilung der Massen

oder der elektromagnetischen und Schwerefelder als räumliche Bestimmungen behandelt, so wird niemand dem euklidischen Raum die größere Einfachheit absprechen. Der euklidische Raum ist derjenige Raum, der mit der geringsten Anzahl von „Axiomen" auskommt, denn für den gekrümmten Raum, der ihm die Einfachheit streitig machen will, spielen die Angaben über das Krümmungsmaß und seine Verteilung die Rolle von Axiomen. Die Freude des Physikers über die wunderbare Ordnung der Natur wird also desto größer sein dürfen, je einfacher und dabei in jeder Besonderheit bestimmter der Raum ist, den ihm die Erfahrung als den Raum der Physik zu wählen gestattet. Der Physiker darf also trauern, wenn er auf die Euklidizität des Raumes zugunsten eines weniger einfachen oder etwa gar zugunsten eines nicht isotropen und nicht homogenen verzichten muß; er wird sich freuen, wenn er wenigstens, falls er eine diskrete Mannigfaltigkeit benötigte, die Diskretion homogen annehmen darf, oder wenn er dabei bleiben kann, daß zwei Maßstäbe, die zu einer Zeit an einem Orte zur Deckung gebracht werden können, auch zu jeder anderen Zeit an jedem anderen Ort, unabhängig von der Verschiedenheit des Transportweges, zur Deckung gebracht werden können, wenn er also mit der Riemannschen Geometrie auskommt, statt auf den noch allgemeineren Weylschen Raum zurückgreifen zu müssen. Den Dank für diese Freude aber hat der Physiker nicht dem menschlichen Verstande, sondern einer gewissen Einfachheit des physikalischen Geschehens abzustatten. Dieses Geschehen könnte auch so geordnet sein, daß die Größe eines Maßstabes an einer Stelle eines raumzeitlichen Bezugssystems auch noch Funktion des Transportweges und der Geschwindigkeit wäre auf dem und mit der der Maßstab an diese Stelle gelangt wäre. Ebenso darf sich der Physiker freuen, und hat für diese Freude niemand anders als der Natur zu danken, wenn er mit einem Ordnungsgefüge von drei resp. vier Dimensionen auskommt. Er hat also die Verwendbarkeit eines Ordnungsgefüges, das durch relativ einfache Axiome völlig bestimmt wäre, als ein Wunder anzusprechen.

Hieraus ergibt sich für die Entwicklung, die Teile von G dem Faktor O zuweisen will, das folgende: Die Aufgabe bleibt immer, den Gesamttatbestand T durch Zerlegung in möglichst einfache Faktoren darzustellen. Die Freude des Physikers hat ebenso der noch möglichen Einfachheit von O als der Vereinfachung von G zu gel-

ten[1]. Der Physiker hat aber mit Bedauern festzustellen, daß sein Gegenstand, die physikalische Natur, nicht einfach genug geordnet ist, um sich einem durch wenige Axiome völlig bestimmten Ordnungsgefüge nicht nur stückweise und annähernd, sondern im Zusammenhang und völlig einzufügen.

So läßt denn die hier bezeichnete Entwicklungsrichtung der Naturwissenschaft den Anteil der ersten Wurzel, d. i. der Gesetzgebung des menschlichen Verstandes, an dem Faktum empirischer Naturgesetze unverändert. Ihre Leistung besteht darin, daß sie die Abhängigkeit der Formulierung der Naturgesetze von dem gewählten Ordnungsgefüge O + M darlegt und die Regelhaftigkeit dieser Abhängigkeit zu erfassen lehrt. Dadurch gelingt es ihr, bisher disparate Teile von G zu vereinen. Indem sie so bisherige Unordnungen beseitigt, vergrößert sie den Bestand des Wunders. Aber indem sie das tut, zeugt sie zugleich für die Grenzen, die dieser Vergrößerung des Wunders gesetzt sind. Sie muß konstatieren, daß die Ordnung der Natur so beschaffen ist, daß eine Vereinfachung von G durch eine Komplikation von O + M bezahlt werden muß. So bleibt trotz aller Ausdehnungsfähigkeit unserer Denk- und Formmittel die wunderbare „Angemessenheit" der empirischen Naturordnung an die Formen unseres Verstandes eine begrenzte. Die „Angemessenheit" bleibt mit Unangemessenheit, die Ordnung mit Unordnung gemischt. Die wunderbare Einfachheit, die zu erklären bleibt, ist eine lückenhafte und keine Totalität.

Ehe wir indes zu der zweiten möglichen Wurzel übergehen, seien noch einige prinzipielle Bemerkungen über die invariablen Voraussetzungen der Naturwissenschaft gestattet. Es gibt trotz aller Befreiung des Menschengeistes von Raum, Zeit, Substanz, Materie und

[1] Wenn sich die Notwendigkeit ergibt, von einfachen Axiomen oder von einem völlig bestimmten Raum abzusehen und mit einem allgemeinen zu rechnen, der erst durch Einsetzen der Zeichen für Gravitation und elektromagnetische Felder bestimmt wird, so ist diese Notwendigkeit entweder eine Komplexion des Faktors O + M oder eine Verringerung des Ordnungsgehalts dieses Faktors, und zwar das erstere, wenn die erwähnten Zeichen dem Faktor O + M als zu seiner Bestimmung notwendig zugezählt werden und das letztere, wenn O + M in bezug auf das Krümmungsmass und seine Verteilung unbestimmt bleiben und die Bestimmung seiner Krümmung dem Faktor G zugerechnet wird. Man mag die eine oder andere Terminologie für zweckmässiger halten — das Ergebnis ist in dem einen wie dem anderen Falle keine Vermehrung des Wunders, sondern die Anerkennung seiner Grenzen.

Ding solche invariablen Voraussetzungen: sie bezeichnen den allgemeinen Weg derjenigen Gestaltung, die Naturwissenschaft heißt.

Die erste dieser Voraussetzungen ist die Reihe, die zweite die Determination des Naturgeschehens. Die Naturwissenschaft mag die Reihen, denen sie das Geschehen der Natur zuordnet, bilden, wie immer sie will, stetig oder diskret, krumm oder gerade, endlich oder unendlich, sie mag die Bedingungen, denen diese Reihen genügen sollen, wie immer festsetzen: an die Reihe selbst, an die Konstanz ihrer zahlenmäßig zu erfassenden Bildungsgesetze bleibt sie gebunden. Sie kann nicht anders, als das Geschehen in Reihen auseinanderzufalten, und wenn sie auch Reihen wählt, die nicht dem Kontinuum der reellen Zahlen entsprechen, so kann sie doch nur das Gesetz jener anderen Reihen auf diese Grundform der Reihe zurückbeziehen. Gesetzt, es wäre eine Gesetzlichkeit anzuerkennen, die nicht als Komplikation von Reihen zu erfassen wäre, so wäre diese Gesetzlichkeit kein möglicher Gegenstand der Natur.

Die zweite Voraussetzung, die Determination, ist ebenfalls invariabel. Der Naturforscher[1], der „die Bande des Kausalgesetzes" gelockert sehen will, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt. Während zur Zeit des absoluten Raum- und Zeitbegriffs die Determination besagte, daß das Gesamtgeschehen eines Moments durch das des vorhergehenden eindeutig bestimmt sei, daß also wenn T die Zeitkoordinate ist, jede vertikale zu T gestellte dreidimensionale Scheibe eines vierdimensionalen Zylinders die auf der Koordinate T folgende Scheibe mit ihrem ganzen Inhalt eindeutig bestimme, so verallgemeinert die Gleichsetzung der Raum- und Zeitkoordinaten in der allgemeinen Relativitätstheorie die Determination dahin, daß durch jede dreidimensionale Scheibe, gleichviel in welcher Richtung sie den vierdimensionalen Zylinder des Weltgeschehens durchschneide[2], der vierdimensionale Zylinder determiniert sei[3].

Die Naturwissenschaft befaßt sich mit dem Geschehen, insoweit es in Reihen zerlegbar und die Reihen durcheinander determiniert sind. Die Determination ist indes keine Erfahrungsaussage über die Totalität des Geschehens. Jede solche Aussage, positiv oder negativ,

[1] W. Nernst, Über den Gültigkeitsbereich der Naturgesetze. Rektoratsrede Berlin 21.

[2] Vgl. hierzu Schlick, Über das Kausalitätsprinzip. Zeitschrift für Naturwissenschaft, Bd. VIII S. 461.

[3] Diese Behauptung schliesst die Annahme unvermittelter zeitlicher oder räumlicher Fernwirkungen aus.

also die Determination bejahend oder verneinend, wäre eine unbewiesene, und da die Totalität unerschöpflich ist, auch unbeweisbare Behauptung[1].

So bleibt denn die Naturwissenschaft kraft ihres eigenen Pathos, oder wenn man will kraft des Gesetzes, durch das sie sich selbst definiert, bei aller Erhebung über die sinnliche Anschauung und über die Formen des naiven Denkens an zwei Formen der Gesetzgebung gebunden, die sie nicht überschreiten kann, ohne sich selbst zu vernichten, aber auch gar nicht überschreiten will, da sie in ihnen ja den ganzen Gehalt der Gesetzlichkeit überhaupt erschöpft denkt und denken muß: an die Zuordnung auf Reihensysteme und die Eindeutigkeit und Konstanz einer Regel, nach der diese Reihen und ihr Inhalt durcheinander determiniert sind. In der Möglichkeit, das Mannigfaltige der Wahrnehmung auf ganzen Gebieten der Natur und in ganzen Schichten des Geschehens solchen Reihen einfacher Bildung zuzuordnen und die Daten der einzelnen Reihen in relativ einfachen Funktionen aufeinander zu beziehen, erscheint der Naturwissenschaft das Wunder von empirischen Ordnungen des Geschehens, die aus der Gesetzgebung des menschlichen Verstandes unableitbar sind.

Die erste Wurzel, die Gesetzgebung des menschlichen Verstandes, genügt nicht, um die Möglichkeit empirischer Naturgesetze zu begründen. Nun hat indes die neuere Naturwissenschaft eine zweite mögliche Wurzel dieses Wunders in der Zurückführung empirischer Gesetze auf Wahrscheinlichkeiten aufgezeigt. Beseitigt diese zweite Wurzel das Wunderbare dieses Wunders, oder vermindert sie nur seinen Bestand? Manche Naturforscher wollen in allen Naturgesetzen nunmehr Wahrscheinlichkeitsgesetze sehen und hoffen, kraft dieser These die eherne Notwendigkeit aus dem Naturgeschehen beseitigen und nunmehr die Brücke, die das Geschehen der Natur mit dem Geschehen der Geschichte, die Notwendigkeit mit der Freiheit verbindet, wenigstens in der Ferne durch freilich noch vielfach hangende

[1] Praktisch erscheint die Determination innerhalb der Naturforschung immer nur als Determination eines Ausschnitts aus dem Geschehen, wobei dann zu den „Anfangsbedingungen eines Systems" die „Grenzbedingungen" als bekannt treten müssen. Der Geschehenszylinder wie die Scheibe sind also endliche Stücke. Ein Versagen der Determination wird mit inneren und äusseren unbekannten Faktoren begründet. Die These der totalen Determination wird als „regulative Idee" der Forschung aufrecht erhalten, wird aber nie Erfahrung.

Nebel erspähen zu können. Der Gedankengang ist einfach. Wenn die Naturwissenschaft selbst einige ihrer Gesetze, wie den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik nicht als absolute Notwendigkeiten, sondern als statistische Wahrheiten, d. h. als sehr große Wahrscheinlichkeiten behandelt, so supponiert sie Willkür, Zufall, Verwirrung im Kleinen (d. i. in der Bewegung des Einzelatoms) aus der im mittleren Ausgleich diejenige praktisch absolute Regelmäßigkeit wird, die uns in den geltenden Gesetzen der Thermodynamik erscheint. Es ist offenkundig, daß hiermit diejenigen Naturgesetze, die sich auf das Gesetz der großen Zahl zurückführen lassen, für sich allein nicht mehr von einem Wunder Zeugnis ablegen. Sie zeugen von einer Verwirrung im Kleinen und die Übereinstimmung im Großen wird Folge unseres allzugroben Maßes. Wenn nun dies für alle Naturgesetze gilt, so wird aus der Einfachheit des Naturgeschehens unübersehbare Verwirrung, aus der Angemessenheit der empirischen Natur an unser Denken eine Unangemessenheit dieses Denkens an das Maß, in dem allein die Verwirrung auf dem Grunde der Dinge sichtbar werden kann.

Die Naturwissenschaft unterscheidet zwischen reversiblen und irreversiblen Prozessen. Die einen sind umkehrbar, die anderen nicht; bei den einen kann der Endzustand auch Anfangszustand sein, bei dem anderen ist die Richtung des Geschehens durch das Gesetz selbst eindeutig festgelegt. Diesen irreversiblen Prozessen, zu denen die elektrische und die Wärmeleitung, die Reibung und die chemischen Reaktionen gehören, schreibt der zweite Hauptsatz der Thermodynamik die Richtung vor. Den Grund dieses zweiten Hauptsatzes und mit ihm aller Irreversibilität physikalischer Prozesse sucht die Naturwissenschaft nach der durch die Erfahrung vielfach bestätigten[1] Hypothese Boltzmanns, auf den Mikrokosmos des Moleküls zurückgehend, in dem Gesetze der großen Zahl. Damit wird z. B. der Ausgleich der Temperaturen zweier sich berührender Körper, als Ausgleich der lebendigen Kräfte, ein Ausgleich im Mittel. Die Wahrscheinlichkeit wird praktische Notwendigkeit, aber sie bleibt, mag sie auch noch so groß sein, als Wahrscheinlichkeit von der theoretischen, absoluten Notwendigkeit, die mit dem Begriff des Naturgesetzes bisher verknüpft war, durch eine Kluft geschieden, welche nicht geleugnet werden kann. Von nun an scheinen zwei Arten von

[1] Insbesondere durch die Übereinstimmung des Brownschen Phänomens mit den von Einstein und Smolenchewski errechneten statistischen Gesetzen.

Gesetzmäßigkeit das Geschehen der Natur zu beherrschen, die „statistische“, die auf Wahrscheinlichkeit beruht, und die „dynamische“, die Notwendigkeit behauptet[1].

Wie aber steht es mit den reversiblen Prozessen aus dem Gebiete der Mechanik und Elektrodynamik? Sie sind freilich nur ideale Prozesse. In der Verflechtung des Wirklichen, wobei der Verlauf nach beiden Richtungen stets unter ungleichen Nebenbedingungen steht, ist keiner von ihnen vollkommen reversibel. Indes ist diese praktische Irreversibilität von der theoretischen, die in dem Gesetz selbst, nicht in der Unzulänglichkeit seiner Erprobungen begründet ist, unüberbrückbar getrennt, berechtigt also nicht zu prinzipiellen Folgerungen. Bei allen reversiblen Prozessen ist ein Ursprung aus Wahrscheinlichkeit nicht nachweisbar. Dürfen wir aus möglichen Entdeckungen der Zukunft einen solchen Nachweis erwarten? Nein. Die statistische Gesetzmäßigkeit des großen Ausschnitts setzt eine Gesetzmäßigkeit des kleinen voraus, die nicht abermals eine nur statistische sein kann, oder wenn sie es wäre, wiederum eine nicht statistische des noch kleineren und kleinsten als ihrer eigenen Grundlage bedürfte. Ohne eine solche Zurückbeziehung auf eine nicht statistische, d. h. eben dynamische Gesetzmäßigkeit schwebt alle statistische Gesetzmäßigkeit haltlos im leeren Raum. Wessen Augenmerk auf das Geschehen des großen Ausschnittes gerichtet ist, kann aus einer Willkür des kleinen und kleinsten durch den Ausgleich der Milliarden Einzelfälle das Gesetz erwachsen lassen und sich „die Hypothese der elementaren Unordnung“ gestatten, weil er für seinen Zweck die Bestimmtheit des kleinen außer acht lassen darf. Außerhalb dieses Zweckes aber kommt der Hypothese der elementaren Willkür als einer rein negativen Setzung kein brauchbarer Sinn zu. Wird diese Willkür absolut, d. h. nicht nur als Unordnung relativ zu irgendeiner Ordnung, oder als Bestimmtheit anderer Art relativ zu der im großen gegebenen Bestimmtheit gesetzt, so wird sie leer und der gesuchte Untergrund der Dinge versänke in die Unbestimmtheit, d. h. in das Nichts des nihil privativum. Wir können also nicht umhin, in der Hypothese der elementaren Unordnung nur einen Hilfsbegriff der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu sehen und dem Kleinen eine Bestimmtheit zu gönnen, die nicht aus dem Begriff der großen Zahl entspringt. Diese Bestimmtheit aber kann die Naturforschung nicht

[1] Vgl. den Aufsatz von Max Planck, Dynamische und statistische Gesetzmässigkeit. Physikalische Rundblicke Leipzig 1922.

anders denn als dynamische Gesetzmäßigkeit denken. Die statistische Gesetzmäßigkeit beseitigt die dynamische nicht, sondern verdrängt sie nur aus dem Großen ins Kleine; hier aber bedarf sie ihrer, als ihrer eigenen Grundlage. Die Wahrscheinlichkeit entspringt in der Vielheit der Verflechtung; in der Einzelheit des aus der Verflechtung gelösten Elementes ist nach wie vor Notwendigkeit zu setzen und anzuerkennen.

So trennt dann die statistische Gesetzmäßigkeit als die zweite Wurzel des erstaunlichen Faktums einer empirischen Naturordnung von dem Bestand dieses Wunders ein großes Stück, das alle irreversiblen Prozesse umfaßt, ab, unterwirft dies Stück einer neuen Erklärbarkeit und verringert so den Umfang des Wunders. Sie läßt zunächst in der dynamischen Gesetzmäßigkeit der reversiblen Prozesse — aber nur in ihr — ein Wunder bestehen. Indes bestrebt sich die neuere Quantentheorie auch diesen in den mechanischen und elektromagnetischen Gesetzen faßbaren Restbestand des Wunders aufzulösen, d. h. aus statistischer Gesetzmäßigkeit zu erklären. Aber auch dann bleibt die dynamische Gesetzmäßigkeit als notwendige Unterlage der statistischen bestehen. Ihr Inhalt aber ist unbekannt. Das Wunder liegt im Dunklen.

Aber wie dem auch sei, ob nun die dynamische Gesetzlichkeit der reversiblen Prozesse in der uns heute bekannten Form als nicht weiter reduzierbar hingenommen wird oder eine unbekannte eigentliche Dynamik als ihre Grundlage nur gesetzt wird — es bleibt der Restbestand einer erstaunlichen Ordnung der empirischen Natur, der weder aus der ersten noch aus der zweiten möglichen Wurzel, weder aus der Gesetzgebung des Verstandes, noch aus dem Ausgleich im Mittel zu erklären ist. So ungeheuer die Vereinfachung auch sein mag, die das Geheimnis der toten Natur und ihrer ehernen Gesetzlichkeit in der Zurückführung auf diesen Restbestand seit den Tagen erfahren hat, da man eine Mannigfaltigkeit stofflicher Substanzen mit einer Mannigfaltigkeit von Kräften begabte, so geheimnisvoll bleibt das Geheimnis auch in seiner neuen Form, dem Mikrokosmos als dynamischem System. Was wir von diesem Geheimnis wissen, ist auch im besten Falle wenig. Die allgemeine Dynamik vereinigt noch nicht die Erscheinungen der Gravitation und Elektrodynamik in einer Einheit, noch vermag sie zu be-

haupten, daß sie eine Totalität der reversiblen Prozesse erschöpfe und außerhalb ihrer nichts anzunehmen nötig oder gar möglich sei. Die überraschendsten Entdeckungen, wie die der Radioaktivität und des Aufbaus der Atome, haben zwar alte Fragen beantwortet, aber auch neue gestellt. Das Atommodell erklärt nicht die Stabilität, die im Kleinen wie im Großen unleugbar und geheimnisvoll bleibt.

Dieser Restbestand des Wunders, von der Erkenntnistheorie als unableitbar anzuerkennen, von der Naturwissenschaft immer weiter zu erforschen, immer einfacher und geschlossener zu formulieren, bedürfte nun zu seiner Erklärung einer dritten Wurzel. Diese dritte Wurzel, erkennbar oder unerkennbar, ist Gegenstand einer möglichen oder unmöglichen Metaphysik der Natur.

Da die Erfahrung der Naturwissenschaft nicht die ganze Erfahrung, die Gesetzlichkeit, deren die Naturwissenschaft habhaft wird, nicht die Gesetzlichkeit schlechthin ist, da eine andere Gesetzlichkeit, nämlich die nach Freiheit, als Grundlage des geschichtlichen Geschehens unleugbar, in dem moralischen Gesetze wirklich und in der Schönheit zur sinnlichen Erscheinung wird, so steht nun einmal nicht nur vor der Naturwissenschaft die Aufgabe, Mechanik und Elektrodynamik in eines zu binden, sondern vor dem Menschengeiste die vielleicht unmögliche, jedenfalls aber unvermeidbare Bemühung, die Gesetzlichkeit der Natur und die der Geschichte, das in jenem Wunder erscheinende Faktum der Notwendigkeit und das Faktum der Freiheit in der Einheit eines Weltgesetzes zu vereinen. Diese Aufgabe ist ewig und das Existenzrecht der Metaphysik. Wenn die Metaphysik auch nicht in der Aufzeigung einer dritten Wurzel ein unbegründbares Wunder begründen kann, so hat sie doch die Unableitbarkeit seines Faktums mit anderen zu ihm disparaten Unableitbarkeiten in der Einheit eines einzigen Wunders zu verknüpfen.

Was als unvereinbar einander gegenübersteht, ist das Faktum einer ehernen Notwendigkeit, erscheinend in dem Geschehen der Natur, und das Faktum einer Bestimmtheit zwar geheimnisvoller, aber anderer Art, zusammengefaßt unter dem Namen der Freiheit und erscheinend in dem lebendigen Geschehen der Geschichte.

Naturwissenschaft und Geschichte sind durch Aufgabe und Methode getrennt. Die Naturwissenschaft hat es mit dem Gesetz, als dem Grund der Wiederholbarkeit, die Geschichte mit der individuel-

len Gestalt, als dem Grund der Einzigheit, zu tun. Die eine triumphiert in der allgemeinen Regel, die das Geschehen der Berechnung unterwirft, die andere in einer Darstellung des Vergangenen, die dessen ganze Einzigkeit wiedererstehen läßt,

Die Trennung der Methoden trennt die Gegenstände. Beide Wissenschaften haben ihre Gegenstände rein zu erfassen und ihre Methoden reinlich zu gebrauchen. Die Philosophie kann indes in dieser Sonderung der Methoden und Abgrenzung der Gegenstände nur ein Provisorium sehen, eine für die Zwecke der Einzelwissenschaften heilsame, jedenfalls aber erzwungene Beschränkung. Da das Geschehen der Geschichte eingebettet ist in das Geschehen der Natur, und jene Notwendigkeit und diese Freiheit als Faktum einer und derselben Welt angehören, also die Trennung der Methoden nicht Gegenstände trennen, sondern nur von dem einen aufgegebenen Gegenstand Schichten ablösen kann, darf zwar sowohl die Naturwissenschaft als die Geschichte, die beide ihre Methoden rein zu gebrauchen haben, sich bei einer Trennung der Methoden als einer Scheidung von Gegenständen beruhigen, nicht aber die Philosophie, die zu den Gründen dieser aufgezwungenen Trennung vorzudringen hat.

Man kann ohne Zweifel wenigstens versuchen, die Methoden der Geschichte auf das Naturgeschehen, die Methoden der Naturwissenschaft auf das geschichtliche Geschehen anzuwenden. Wenn auch beide Versuche vergeblich sind, so sind doch die Gründe beider Vergeblichkeiten von theoretischem Interesse.

Der Naturgeschichte, als Darstellung der unwiederholbaren Einzigkeit eines Naturvorgangs, sind enge Grenzen gezogen. Sie schließt aus der Gesteinslagerung eines Gebirges auf die Vorgänge, die zu dieser Komplikation geführt haben, versucht diese Vorgänge zeitlich zu ordnen, bescheidet sich sehr bald bei der Trennung der Faktoren, die hier zusammen gewirkt haben müssen, als dem einzig erfaßbaren und mündet so, wollend oder nicht, in der Feststellung eines Ineinandergreifens von Naturgesetzen, also in der Naturwissenschaft. Der Grund ist leicht einzusehen. Naturgeschichte hat nicht wie die Menschengeschichte einen Halt an der Einheit einer Gestalt, deren Bildung und Umbildung, Werden und Vergehen sie zu durchschauen hoffen dürfte. Eine solche Einheit vermag sie nicht zu finden und wo sie sie etwa setzen könnte, nicht als Einheit einer Ge-

stalt im Inneren zu durchschauen. Geschichte bleibt an den Menschen gebunden.

Auch die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf das geschichtliche Geschehen ist an enge Grenzen gebunden. Nirgends sind die Faktoren in Reihen einander zuzuordnen. Gesetze werden nicht gefunden und die etwa aufgestellten taugen nichts. Die Reihen sind nicht durch das Experiment isolierbar. Aber dies ist nicht nur ein praktisches Unvermögen, die Unmöglichkeit eines geschichtlichen Laboratoriums. Die Reihen sind nicht isolierbar, weil das Element der Geschichte, die lebendige Gestalt, als Einheit unzerlegbar ist.

Beide Methoden können also ihre Gegenstände nicht vertauschen. Gestalt und Gesetz bleiben geschieden. Sowohl die Naturwissenschaft als die Geschichte haben eine durch mittelbare und unmittelbare Wahrnehmung gegebene Mannigfaltigkeit vor sich, deren Gesetzlichkeit sie voraussetzen müssen und erfassen wollen. Während indes die Naturwissenschaft auf ihrem Gebiete diese unendliche Komplikation reduzieren kann, indem sie durch das Experiment die zu beobachtenden Faktoren isoliert und durch die Variierung der isolierten Faktoren in dem benachbarten Experiment zu funktionalen Regeln des Geschehens vorzudringen vermag, kann die Geschichte auf ihrem Gebiete weder experimentieren noch isolieren und muß die unendliche Komplikation als ein Ganzes stehen lassen. Wo die Naturwissenschaft ein ceteris paribus herstellen kann, muß die Geschichte ein ceteris semper imparibus anerkennen. Sie kann nicht Schichten ihres Gegenstandes ablösen und für sich betrachten. Wenn sie es könnte, dürfte sie es nicht, denn ihr ist in dem Menschen als dem Element der Geschichte eine unendliche Komplikation als unzerstörbare Einheit gegeben.

Naturwissenschaft könnte nicht getrieben werden, wenn wir die Faktoren des Naturgeschehens nicht durch das Experiment isolieren und in der Isolierung entdecken könnten, Geschichte könnte nicht geschrieben werden, wenn wir nicht das Element des geschichtlichen Geschehens, den Menschen, aus uns selbst im Inneren zu verstehen hoffen dürften.

Wenn nun die Geschichtsschreibung dem Geschehen der Geschichte nahen will, so kann sie nur von der Gestalt aus, die um die Erfüllung ihres Sinnes ringt, in das Geflecht der vielfach übereinandergetürmten Gestaltungen zu dem Bilde einer historischen

Entwicklung vordringen, in der ein Zusammenhang des Sinnes in immer neuen Ansätzen und Vergeblichkeiten, Umbiegungen, Neubildungen und Durchbrüchen einer freien Schöpfung relativ abgeschlossene Geschehenskreise zu durchwalten scheint. Hierbei ist nirgends von einem Gesetz als der konstanten Funktion variabler Größen, überall aber von einem Sinne die Rede, dessen Werdenwollen in der Verflechtung des Konkreten nachfühlend darzustellen ist. Grundlage und Rückhalt dieser von der Geschichte zu erfassenden Sinnzusammenhänge ist die Gestalt und ihre ewige Strebung nach der Erhöhung ihres Wesens. Aber wenn es auch aussichtslos ist, die Determination des geschichtlichen Geschehens durch ein Auseinanderfalten in Kausalreihen zu erfassen, so ist doch auch hier Ordnung und Unordnung der Komplikationen, größere und geringere Wahrscheinlichkeit, eine Notwendigkeit des bloßen Ablaufs und die Freiheit einer neuen Schöpfung gemischt und die Frage gestattet, wie in ihr Freiheit, Zufall und Notwendigkeit ineinandergefügt seien, wie ihre Anteile sich verteilen und wie sich die Eigenart ihrer Verstrickung zu dem Ineinandergreifen der dynamischen und statistischen Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens verhalte.

Der Anteil der Freiheit ist der Wille des Menschen. Dieser Wille indessen ist nicht Willkür. Er ist nur ein Wort für die ewige Aufgabe der lebendigen Gestaltung, welche Mensch heißt. Freiheit ist innere Notwendigkeit, nicht äußere, ist Bestimmung durch sich selbst. Das Ziel dieses Willens, in dessen Verfolgung das Handeln des Menschen frei heißt, weil es durch nichts anderes als durch dieses Ziel beherrscht wird, ist nur formal, durch die Gestaltung überhaupt, nicht aber inhaltlich definierbar. Die innere Bestimmtheit des Menschenwesens, erscheinend in Trieben, Leidenschaften, Zwecken, Entschlüssen, Ideen, Werten, vielgestaltig und wandelbar und doch immer wieder dieselbe, ist die Grundlage der Geschichte. Dieser inneren Bestimmtheit, die Freiheit heißt, steht eine äußere gegenüber. Diese äußere enthält heterogene Elemente vielfachen Ursprungs. Zunächst ist das Handeln der Menschen verwoben in das Naturgeschehen; der geographische Faktor, Flüsse und Meere, Gebirge, Erdbeben, Stürme, ob zufällig oder notwendig, ist äußere Bestimmtheit. Neben diese Art äußerer Bestimmtheit tritt die Bedingtheit der einen Gestalt durch die andere, der Freiheit des einen durch die Freiheit des anderen, die Verflechtung der ringenden Gestalten.

In der unendlichen Verkettung der Geschehensreihen erscheint die



Tatsache, daß zwei solcher Reihen sich gerade an dieser und keiner anderen Raum- und Zeitstelle schneiden müssen, nicht ableitbar. Wenn auch beide Geschehensreihen eindeutig determiniert gedacht werden müssen, so führt doch der Versuch, dieser eindeutigen Determination und der Notwendigkeit ihrer Koinzidenz nachzusinnen, in das Infinite. Die einzelne Konzidenz zweier voneinander unabhängiger Geschehensreihen heißt Zufall. Zufall bedeutet also eine Uneinsehbarkeit der Determination kleiner Ausschnitte aus der Totalität des Geschehens. Aber neben den Zufall tritt allenthalben in der Geschichte eine Fatalität. Diese Fatalität ist Notwendigkeit im Großen als Zwangsläufigkeit nicht der einzelnen Teilmomente der Entwicklung, wohl aber der schließlichen Ergebnisse. Der Raum dieser Fatalität ist in den einzelnen Perioden der Menschengeschichte verschieden groß. In manchen Zeiten scheint die freie Tat des Menschen es leichter zu haben, zum Guten oder Bösen die Geschicke der Völker zu meistern, in anderen wieder erscheint der einzelne als Marionette einer Vielheit gegebener Umstände; es verficht wenig, wie die Männer heißen, die auf den Ministersesseln sitzen oder die Kronen tragen, sie sind Träger eines mechanischen Ablaufs. Das Geschehen nähert sich der Fatalität. Wenn es auch diese Fatalität in keiner Zeit völlig erreicht, so ist doch der Ansatz zu ihr in allen Zeitaltern zu entdecken, in einigen aber bis zur Überwucherung der menschlichen Freiheit entfaltet. Diese Fatalität entspringt in nichts anderem, als in der Zersplitterung der Macht, in der Vielheit der Umstände, in der Fülle der Koinzidenzen, in der die Wirkungen der durcheinandergehenden einzelnen Handlungen sich für das schließliche Ergebnis im Mittel ausgleichen. In solchen Zeiten bleibt die einzelne Tat eine Episode der Oberfläche.

Diese Fatalität ist Wahrscheinlichkeit. Sie verhält sich zur Freiheit des Menschen als des Elements der Geschichte ebenso wie die statistische Gesetzmäßigkeit der Thermodynamik zu der dynamischen Gesetzmäßigkeit der Atombewegung. Alle die offenkundigen Unterschiede, welche die eine Wahrscheinlichkeit von der anderen, die immer nur relative Wahrscheinlichkeit der Geschichte von der praktisch absoluten der Naturwissenschaft, die quantitativ nicht faßbare, weil qualitativ ungleichartige Mannigfaltigkeit der „Fälle" in der Geschichte von der quantitativ erfaßbaren, weil qualitativ gleichartigen des Naturgeschehens trennen, könnte die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Theorie mit ihren Mitteln darstellen. Prak-

tisch vermag sie es nicht. Sie kann zwar konstatieren, daß eine relative Kleinheit des Ausschnitts jedes geschichtliche Geschehen von dem mit ungezählten Milliarden von Atomen rechnenden Verlauf des Wärmeausgleichs scheidet, daß also der Faktor der Streuung, den sie Dispersion nennt, in der Geschichte größer sei als in der Natur, die Größe dieser Dispersion aber ebenso wenig errechnen als sie die qualitative Mannigfaltigkeit der Elemente und ihre Abhängigkeit voneinander quantitativ zu durchschauen vermöchte.

Alle diese Verschiedenheiten, die den Zufall von der Dispersion des kleinen Ausschnittes, die Fatalität von der statistischen Notwendigkeit trennen, sind für sich allein Verschiedenheiten der Komplikation und begründen keine prinzipiell unüberschreitbare Kluft.

Die Hoffnung einiger Naturforscher aber, daß die Betrachtung nach Wahrscheinlichkeit die Brücke zur Freiheit finden könnte, ist vergeblich. Wie die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf den Naturverlauf über die Hypothese der elementaren Unordnung hinweg zur Bestätigung einer dynamischen Gesetzmäßigkeit der Elemente führen muß, so kann eine ebensolche Behandlung der Geschichte nur eine innere Bestimmtheit der Elemente bestätigen, welche als Freiheit ebenso wie die dynamische Gesetzmässigkeit der Natur durchaus positiven Inhalts ist. Elementare Unordnung und Willkür sind negative Begriffe ohne eigenen Inhalt und nur in Beziehung zu einer bestimmten Ordnung, die geleugnet wird, nicht aber als Grundlage von Ordnung überhaupt, brauchbar. Die Freiheit steht also nicht als Willkür einer elementaren Unordnung der Naturelemente, sondern als innere Bestimmtheit der dynamischen Gesetzmäßigkeit gegenüber. Aus der im Dunkel verharrenden dynamischen Gesetzmäßigkeit erwächst das Gebäude von Komplikationen, das uns als Naturgeschehen kraft der Eigenart seiner Struktur faßbar und berechenbar wird. Auf der Grundlage der inneren Bestimmtheit des Menschen, die Freiheit heißt, erwächst als Geschichte ein anderes Geflecht von Komplikationen, das kraft der Eigenart seiner Struktur nicht in Gesetzen erfaßt, sondern nur dank unserem Wissen um diese innere Bestimmtheit der Elemente in Zusammenhängen des Sinnes erschaut werden kann. Jeder Versuch, den geheimen Zusammenhang zwischen der Freiheit und der Natur zu ergründen, hat also die Freiheit an jenen Restbestand des Wunders gültiger Naturgesetze anzuknüpfen, der als Voraussetzung seiner Möglichkeit einer dritten Wurzel bedurfte, die weder der Erkennt-

nistheorie noch der Naturforschung zugänglich ist und unerkannt blieb. Das Problem ist in das Element und seine Bestimmtheit verwiesen, die alte Frage nur in neuer Form gestellt.

Beide Bestimmtheiten haben eine wichtige Gemeinsamkeit. Keine von beiden erscheint in einem wirklichen Geschehen rein und ungebrochen. Beide sind Bestimmtheiten idealer Prozesse und als solche nur Grundlage des wirklichen Geschehens. Aber auch als ideale Prozesse bleiben sie durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt.

Die Frage nach ihrer Verbindung ist unvermeidbar. Sie verführt den Naturforscher, immer wieder über die Grenzen seiner eigenen Aufgabe hinauszuspähen. Auch Kant, die eine Hand gegen die Möglichkeit jeder künftigen Metaphysik erhebend, kann die andere nicht abhalten, an dem Schleier zu zerren, der uns den geheimen Punkt verhüllt, in dem das Wunder des gestirnten Himmels über uns und das moralische Gesetz in uns im Innersten zusammenhängen.

An Stelle einer Antwort leugnen die einen die Beantwortbarkeit der Frage und beruhigen sich dabei, zwei Betrachtungsweisen, die eine nach Werten, die andere nach Gesetzen zu scheiden, die nichts miteinander zu tun haben und zu tun haben dürfen. Hier wird die Totalität der Aufgabe geleugnet, das Problem durch die Methode definiert und limitiert. Die Philosophie bescheidet sich, nebeneinander gestellte Einzelwissenschaften zu begründen. Diese Resignation darf sich nicht als Antwort ausgeben wollen. Nicht nur die Philosophie als eine unvollendbare Bemühung, auch die Einzelwissenschaften selbst können hier nicht resignieren. Der Gegenstand ist einer. Jede Loslösung einer Schicht ist provisorisch. Wie in dem Geschehen des Himmels Prozesse verschiedener Zweige der Naturwissenschaft sich verketten, so verkettet sich in dem einzelnen Geschehen des Lebens die Bestimmung durch Naturnotwendigkeit mit der durch Freiheit. Wenn die Handgriffe des Physikers in den realen Verlauf seiner Versuche eingreifen, so lassen sich freilich die Faktoren des einen Geschehens in das Naturgesetz, das den Verlauf innerhalb gegebener Bedingungen regelt und die Absicht des Physikers, der die Bedingungen gibt, scheiden, ohne daß ein Problem entstände, das die Einzelwissenschaften berühren könnte. Es gibt indes Prozesse — und zwar die der organischen Natur, die als Einheit von Gestalt und Gesetz aufgegeben, unzerstörbar und untrennbar sind. Daher wird in der Biologie der Widerstreit der Betrachtungsweisen

ein Problem der Einzelwissenschaft, die sich hier zu entscheiden hat, ob sie Naturwissenschaft bleiben und das nach quantitativen Gesetzen Erfaßbare quantitativ erfassen, die Einheit der Gestalt aber als Rätsel auf sich beruhen lassen oder Pflanzengeschichte werden und die Bildung und Umbildung der Gestalten beschreiben, auf Gesetze aber verzichten will. Das Problem der Biologie, die rätselhafte Einheit der organischen Naturformen ist durch eine bloße Scheidung der Betrachtungsweisen nicht gelöst und nicht lösbar. Die Scheidung der Methoden ist auch hier nur Weg, nicht Ziel der Erkenntnis.

Die Antwort kann in doppelter Richtung gesucht werden. Man kann behaupten, die eine der Betrachtungsweisen, bedingt durch die Besonderheiten unseres Denkens, betreffe nur die Oberfläche der Erscheinungen, die andere aber das wahre Wissen auf dem Grunde der Dinge. Diejenige Metaphysik, die die meisten Naturforscher sei es offen aussprechen, sei es heimlich unterstellen, sieht in der dynamischen Gesetzmäßigkeit der Natur das wahre und alleinige Wesen der Dinge. Sie muß daher behaupten, das Faktum der organischen Gestaltung wie das Phänomen des Geistes sei nur eine für uns heute undurchschaubare Komplikation. Letzten Endes würde es gelingen, diese Komplikation als einen Spezialfall der Dynamik zu erweisen, und die Freiheit des lebendigen Geistes etwa in einer besonderen Konstellation von Elektronen, oder einer besonderen Komplikation elektromagnetischer Felder entspringen zu lassen, die zwar wegen der Vielheit der zu erfüllenden Bedingungen unwahrscheinlich sei, bei der Größe der Welt aber doch — und zwar in einem durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung theoretisch erfaßbaren Bruchteil — da und dort wirklich werden müsse. In dieser Form hätte an Stelle der alten Metaphysik des Stoffes die freilich nicht minder dogmatische einer Dynamik der Elektronen zu treten. Eine Metaphysik dieser Art ist der den Zwecken der Naturwissenschaft gemäße und förderliche Glaube. Die Naturforschung kann für die Zwecke ihrer Einzelforschung nur gewinnen, wenn sie in unbedingter Hingabe an ihre Methode vertraut, daß sich ihr letzten Endes auch die Totalität des Geschehens erschließen werde. Wenn sie nun wahrnimmt, daß je weiter sie fortschreitet desto durchschaubarer zwar die Komplikationen, desto geheimnisvoller aber die Elemente werden, die sie diesen Komplikationen zugrunde legen muß — wenn ihr die bekannten Naturgesetze sich fortschreitend als statistische Gesetz-

mäßigkeiten enthüllen, die eigentlichen Naturgesetze aber, die dynamischen auf dem Grunde der statistischen, zu notwendigen Setzungen unbekannten Inhalts verblassen, wird sie doch in dieser Entwicklung eine Warnung erblicken müssen, mit jener unbedingten Hingabe an ihre Methode ein Mißtrauen gegen die unkritische Metaphysik des dogmatischen Positivismus zu verbinden.

Eine kritische Metaphysik kann diesen Weg nicht gehen. Die Philosophie hat keinen Anlaß, in der dynamischen Gesetzlichkeit das Wesen auf dem Grunde der Dinge zu sehen. Sie kann nicht hoffen, daß aus einer Gesetzlichkeit, die nur Reihen einander zuordnen kann, die um Gestaltung ringende Gestalt erwachsen könne. Die dem Philosophen verbleibende Hoffnung ist eine andere. Er erkennt das Wunder einer dynamischen Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zwar als ein Faktum an, kann aber in der Form, in der allein dieses Wunder unserem Denken zugänglich ist, nicht ein letztes, von der Besonderheit dieses Denkens Unabhängiges, sehen. Daher kann er, wenn er einer unendlichen Aufgabe über alle dem menschlichen Denken gezogenen Grenzen nachhangen will, nur den umgekehrten Weg gehen, und versuchen, über die Besonderheit des an die Zuordnung von Reihen zu Reihen gebundenen Verstandes bis zu einem Begriff der Formung überhaupt vorzudringen, der ihm gestattet, die Freiheit der ringenden Gestalten als das wahre Wesen auf dem Grunde der Dinge und die Dynamik der toten Natur als Erscheinung einer breiteren Schöpfung anzusprechen. Diese Richtung der Metaphysik hätte sich von der Theorie der Erkenntnis das Recht zu erkämpfen, in der Besonderheit der Kategorien des Verstandes nur eine Weise der Gestaltung, in der Gebundenheit an diese Kategorien nur eine peripherische Perspektive zu sehen, aus der das Auseinanderfallen der Betrachtungsweisen und der ihnen entsprechenden Gegenstände zu erklären sei und kraft einer weiteren, für uns freilich nicht vollziehbaren koperikanischen Drehung als überwindbar zu gelten habe[1].

Eine solche Vorstellung nun, die kritisch zu entwickeln nicht die Absicht dieser Untersuchung ist, könnte wohl vermessen genug sein, nicht nur in dem Faktum der organischen Natur und ihrer Verkettung kämpfender Gestaltungen ein Gleichnis ihres Weltbildes, son-

[1] Vgl. hierzu mein Buch „Gesetz und Gestalt. Entwurf einer Metaphysik der Freiheit". München, Musarion-Verlag, 1923.

dern in der Form, in der die Naturwissenschaft das Geheimnis der toten Natur heute darstellt, eine Unterstützung ihrer Hoffnungen zu sehen.

Pythagoras, der erste, den die Zahl berauschte, hat in einem ungeheuren Bilde die sich umschwingenden Sterne in Harmonien, unserem Ohre nicht hörbar, weil allzu mächtig, durch die Welträume tönen lassen. Diesem Bilde hat Heraklit den Satz entgegengestellt: ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.

Vor dem kosmischen Bilde der neueren Naturwissenschaft ist die Harmonie der Sphären nur ein erhabener Traum. Alle Ordnung ist hergestellt, nicht gegeben. Sie stammt nicht aus einem Ganzen der Sternenwelt, sondern ist der ewigen Verwirrung im einzelnen abgerungen. Gegen Kants Gewißheit der Übereinstimmung einer wunderbaren Ordnung des Sternenhimmels mit dem moralischen Gesetze könnte heute bemerkt werden, daß das Übereinstimmende nur die Unordnung des Himmels und die Verwirrung der moralischen Welt sei. Wie aber, wenn die Sphären zwar in Disharmonie, die Harmonie aber das Ziel ihrer Sehnsucht wäre, nur in partieller Gestaltung erreichbar, auftauchend und wieder vergehend? Würde da nicht das Geschehen des Himmels zum Gleichnis der moralischen Welt und ihrer Geschichte?

Für den Kosmos der heutigen Naturwissenschaft bilden sich die Sonnen langsam und erstarren. Aus dem Nebel festigt sich die Form. Mit dem Werden der Gestalt steigt die lebendige Glut und nimmt wieder ab mit ihrem Gewordensein. Ihr Steigen und Fallen teilt das Leben der Sterne in Jugend und Alter. Auch der Größe dieser Gestaltung scheinen Grenzen gesetzt. Das Himmelsbild im ganzen zeigt uns ein Entstehen und Vergehen, ein Kommen und Gehen von Sonnen. Es ist erfüllt mit Leichen, zwischen denen Neues wird. Die Welten wechseln. Der genauer durchforschte Himmel füllt sich mit Gleichnissen des Lebendigen. Wer mit einem anderen Zeitmaß messen und mit nur wenigen Wahrnehmungen Tausende von Jahrmillionen umspannen könnte, würde wohl den bewegten und belebten Himmel mit einem ungeheuren lärmenden Orchester vergleichen, dessen Instrumente ohne Zusammenhang untereinander unverbundene Töne klingen und verhallen lassen; hier und da vermöchte er vielleicht aus der unermeßlichen Verwirrung ein kleines Stück Gestaltung herauszuhören, nach der Harmonie der Sphären aber suchte er nicht minder ver-

gebens als wir nach der Einheit des Gesetzes in der Geschichte des Menschengeschlechts als eines Ganzen.

Die Begriffe von Substanz, Materie, Stoff, die einst den bewegenden Kräften als ein eigenes entgegenstanden und den Glauben an die tote Natur tragen halfen, spielen nur mehr als Träger von Kräften die Rolle leerer Setzungen. Die Masse ist Energieanhäufung, Energieabgabe ist Verlust an Masse, gemessen durch den Quotienten des Quadrats der Lichtgeschwindigkeit in die Summe der abgegebenen Energie. Strahlung ist Energieabgabe, Wärmeverlust, Schwund der Materie. Das Atom, die soeben noch letzte Einheit der durch die inertia definierten Materie, erweist sich als zerstörbar und befreit bei seinem Zerfall ungeheure Kräfte. Millionen Jahre liegt das Uranatom ruhig eingelagert, um plötzlich mit einer ringsum unvergleichlichen Gewalt zu explodieren. Wenn nun das Atom sich als Form erweist, die Zahl der Kernladungen wie der kreisenden Elektronen die Elemente scheidet, der Stoff als Träger dieser Form zur leeren Setzung, die Form selbst als Verhältnis von Wirkungen und Spannungen ein dynamisches Geschehen wird, wenn die Naturwissenschaft annimmt, daß der unter dem Namen der Radioaktivität bekannte Prozeß zwar alle Elemente umfaßt, unseres beschränkten Zeitmaßes wegen aber nur bei einigen hochwertigen Atomen als Zerfall beobachtet werden kann, wir also in diesem Prozeß nur ein Stück eines Entstehens und Vergehens halten, das in uns unzugänglichen Maßen hin und her auch das Tote bewegt — darf da nicht die Philosophie, dem Rätsel des Atommodells nachsinnend, aus einer solchen Form der toten Natur eine Unterstützung ihrer vermessenen Hoffnung ablesen, daß sich — für einen anderen als den menschlichen Verstand — nicht nur die organische Natur nach dem Gleichnis der Geschichte, sondern auch die anorganische nach dem Gleichnis der organischen könnte lesen lassen, daß also die Notwendigkeit, die in den Naturgesetzen der Freiheit des Menschen gegenübersteht, im Inneren zwar nicht Willkür einer „elementaren Unordnung", wohl aber die Freiheit einer breiteren Schöpfung sei, die uns übergeordnet ist und unsere kleinere Schöpfung ebenso auf ihrem Rücken trägt, wie Stamm und Ast des Baumes die Gestaltung des Blattes, und daher unserem Denken als einer Perspektive der Peripherie als Notwendigkeit nur erscheinen muß?

Es ist das Ideal der Naturwissenschaft, das Organische nach den Gesetzen zu erklären, die das Anorganische beherrschen oder doch zum mindesten nach Gesetzen derselben Art. Wenn nun aber ein solches Ideal nicht nur faktisch, sondern dem Prinzipe nach unerreichbar ist, wenn alle derartige Gesetzlichkeit der Natur, immer nur auf der Loslösung der unserem Verstande gemäßen Schichten von einem unerschöpflichen Gegenstande beruht, also eine Gesetzlichkeit von Erscheinungen ist, wenn wir aber andererseits in der Anwendbarkeit dieser Formen auf gewisse Naturgebiete ihre empirische Erfüllbarkeit als eine wunderbare Uebereinstimmung anerkennen müssen, die ihren Ursprung nirgends anders als in einem Zusammenhang der Gestaltung unseres Verstandes mit dem unfaßbaren Grunde dieser Erscheinungen haben kann: sollte es da wirklich vermessen sein, wenn wir, anstatt uns zu versteifen, auf dem Grunde des Lebendigen ein Totes zu entdecken, versuchen, in dem Toten ein Lebendiges zu setzen? Freilich wir können nicht Steine und Wassertropfen lebendig deuten, noch den Einheiten, in denen unsere Naturbeobachtung endet, ein Leben unserer Art verleihen. Wohl aber können wir in den uns faßbaren Einheiten nur Ergebnisse unserer Betrachtung, in dem Toten also ein Getötetes sehen und annehmen, der Grund jener unerklärbaren wunderbaren Uebereinstimmung der mechanischen Naturgesetze liege darin, daß in jenem scheinbar Toten ein Lebendiges gestaltend wirkt, dessen Einheit uns unbekannt und unfaßbar ist und sein muß. Oder sollen wir Totes und Lebendiges zusammenhangslos und unvereinbar als zwei verschiedenen Gesetzen gehorchende Stücke der Welt stehenlassen? Sollen wir eine solche Trennung als ein Letztes und Endgültiges hinnehmen?

Wir zählen diejenigen Einheiten der Natur, die teilbar und zusammensetzbar, Träger allgemeiner Regeln sind, dem Anorganischen, die anderen aber, die nach dem Gleichnis des Lebendigen als ein weder Teilbares noch Zusammensetzbares ein Gesetz in sich selbst tragen, dem Organischen zu. — Aber dies Zuzählenkönnen ist doch letzten Endes eine Frage unseres gegen das Große wie das Kleine räumlich und zeitlich durchaus beschränkten Messens[1]. Wer will sich unterfangen, die Möglichkeit zu leugnen, es könnten der anorganischen

[1] Vgl. hierzu den Briefwechsel zwischen Leibniz und Bernoulli, insbesondere den Brief Bernoullis vom 3. 7. 1698 und den Leibnizens vom 8. 11. 1698. Gerhard. Math. III 503, 551.

Natur organische Einheiten so großen oder so kleinen Maßes, so schneller oder so langsamer Entfaltung zugrunde liegen, daß wir die organische Einheit gar nicht aufzufinden, geschweige denn die Bildung und Umbildung zu fassen vermöchten und in den allgemeinen Regeln der Naturgesetze eine durch die große Zahl in Notwendigkeit verwandelte Freiheit vermuten dürften?

Die Schöpfung ist breit, und was wir erkennen, bleibt Schattenbild. Die letzten Einheiten, bis zu denen wir vordringen, sind Setzungen, dazu bestimmt, Träger von Gesetzlichkeiten zu sein. Wenn die Geschichte zu Gesetzen, welche Reihen einander zuordnen, nicht gelangen kann, weil sie das Element, die lebendige Gestalt, nicht zerstören darf, kann dann die Naturwissenschaft vielleicht nur deswegen zu Gesetzen ihrer Art vordringen, weil sie die Einzigkeit einer Gestalt als das Element des Naturgeschehens nicht kennt und mit den ihr gegebenen Maßen nicht kennen kann? Wenn wir von dem Element der Geschichte, dem Menschen, so wenig wüßten, als von dem durch unsere heutige Kenntnis doch nur obenhin charakterisierten Uranatom, wir würden in dem Menschen wohl kaum die Einzigkeit einer Gestalt vermuten dürfen, es gäbe nichts, das, als Darstellung des Unwiederholbaren, Geschichte heißen könnte. Wie, wenn wir nun umgekehrt uns vorstellen, wir wüßten von dem Mikrokosmos, in dem die Naturbetrachtung endet, soviel wie von dem Menschen, könnte da nicht jedes dieser Elemente sich als einzige unwiederholbare Gestalt enthüllen und sich etwa zeigen, daß die Naturwissenschaft für ihre Zwecke diese Einzigkeit dank der großen Zahl und dem Ausgleich der Verschiedenheiten im Mittel vernachlässigen darf, um sich nur den Gemeinsamkeiten zuzuwenden, die für diese supponierten Elemente ebenso konstant sein können, als die ewig selbigen Triebe, die das Handeln der Menschen im Innersten durchwalten?

Aber freilich jede derartige Vorstellung bleibt nur ein müßiges Spiel der Phantasie. Die Erlaubnis, ihm nachzuhangen, hätte die Metaphysik — die Grenzen der menschlichen Erkenntnis entlang tastend — von einer erkenntniskritischen Einsicht in das Verhältnis der besonderen Gestaltung, welche unser Denken ist, zu der möglichen Gestaltung überhaupt in schwieriger und mühseliger Untersuchung zu erringen.

DAS GOLDENE ZEITALTER

EIN KAPITEL ÜBER DOSTOJEWSKI

VON

GERHARD GESEMANN

Die klugen Generalstöchter bitten, etwas ironisch, den Fürsten Myschkin, den „Idioten“, er möge sie doch das „Schauen“ lehren; er habe es ja in der Schweiz gelernt. Dieser hatte nämlich kurz zuvor gemeint, Malen sei eine einfache Sache: „Man schaut und malt.“ Aber das Schauen in dem hohen Sinne, der hier dem Worte beigelegt wird, kann man nicht lernen, ohne vorher bereits sehen zu können. Schauen ist ein bewußtes, ein künstlerisches, schöpferisches Sehen, ein Begreifen und Deuten der Welt mit dem Auge dessen, der in Zeichen, in Linie und Farbe, nicht in Worten spricht und empfindet.

Als nun der Fürst vor den Mädchen eine Probe seiner Fähigkeit zu schauen ablegt, indem er von der „malerischen“ Schweiz spricht und von jener Landschaft, in der er von seiner Epilepsie geheilt werden sollte, faßt Adelaide; die Malerin, ihr Urteil über Schilderung und Schilderer in die Worte: „Das ist alles Philosophie, Sie sind ein Philosoph.“ Das heißt: gedacht, höchstens empfunden, nicht gesehen.

Ob Dostojewski selber sehen konnte? Folgen wir dem Dichter nur eine kurze Strecke auf seinen europäischen Reisen, so werden wir schon geneigt sein, die Frage zu verneinen. Gewiß, die äußeren Umstände und die seelischen Stimmungen, unter denen er reiste, waren einer unbekümmerten Hingabe an die Dinge wenig günstig, aber lediglich die Schulden und die Gläubiger waren es nicht, die Dostojewski durch Europa hetzten; die Arbeit nahm ihn auch nicht immer in Anspruch; er war auch nicht ständig krank; auch hat er nicht überall gespielt. Nein, der Grund für die verwunderlichen Zeugnisse seines Schauens in Europa liegt tiefer. Seine junge Frau, die

ihn begleitete, war ja in derselben schwierigen Lage und als Hausfrau und werdende Mutter vielleicht von der Not des Lebens noch mehr belastet als der Mann, und doch ging sie auf im Schauen, wie Dostojewski halb gutmütig anerkennend, halb verwundert zugesteht. Und was sieht er? Was entzückt sein Auge? Welche Natur, welches Kunstwerk?

Was sah er zum Beispiel in Berlin? Nichts als die stumpfsinnigen, eingebildeten Deutschen. Berlin ist langweilig. Nur gut, daß er sich in einem russischen Dampfbade von den Deutschen erholen kann! Paris gefällt ihm gar nicht, „obwohl es entsetzlich großartig ist. Es gibt hier vieles zu sehen; doch wenn man es ansieht, so überfällt einen entsetzliche Langeweile". Er ist eben „ein Tourist, der einfach die Sitten beobachtet", und die sind nicht erfreulich. Und Genf? „Wir langweilen uns hier entsetzlich," schreibt er wiederum. „Das Leben im Auslande ist, wo es auch sei, sehr langweilig . . . Überall war es langweilig, überall war die Landschaft sehr schön . . ." Ja, wenn er so wäre wie sein Reisekamerad, seine Frau: „Wohin wir auch kamen, besichtigte sie sofort alle Sehenswürdigkeiten und schrieb sich auch gleich ihre Eindrücke auf; sie hat mit ihren Hieroglyphen[1] unzählige kleine Notizbücher vollgeschrieben." Auf dem Markusplatz in Venedig schreit sie gar vor Entzücken auf. Dostojewski bleibt stumm, nur vom Markusdom fügt er in Parenthese hinzu, es sei ein merkwürdiges, unvergleichliches Bauwerk. Florenz ist zwar bei heiterem Wetter ein wahres Paradies, aber „wenn es hier auch wirklich einen wunderbaren Himmel gibt und buchstäblich unerhörte und unglaubliche Wunder der Kunst, so fehlen hier doch manche Vorzüge, die ich auch in Sibirien, als ich das Zuchthaus verließ, wahrnahm; ich meine in erster Linie die Heimat und die Russen, ohne die ich nicht leben kann". An einer anderen Briefstelle über Florenz wird er ausführlicher und man horcht schon auf: er spricht vom Marktplatz mit Arkaden und herrlichen Granitsäulen, vom Brunnen in Gestalt eines riesengroßen Ebers, aus dessen Rachen das Wasser fließt, — ein klassisches Kunstwerk von ungewöhnlicher Schönheit, fügt er hinzu. Dann aber erkennt man, daß er alles das nur aufzählt, damit man sich recht vorstellen könne, was diese Steinmassen für eine Sonnenglut aufspeichern und daß sie die Luft so glühend heiß machen wie ein Ofen im Dampfbade: „Und in dieser Luft mußten wir leben!" Sein Biograph Strachov berichtet

uns allerdings, daß dem Dichter in Florenz zwei Kunstwerke besonders gefallen hätten, der Kampanile des Domes und die Türen des Baptisterium, doch in seinen Briefen erwähnt er nichts davon. Der Genfer See ist ja „wunderbar, seine Ufer sind malerisch, aber Genf ist, trotz der Aussicht auf den Montblanc, den See und die aus ihm entspringende Rhone, der Inbegriff von Langerweile". Hier, am Genfer See, im schönen V e v e y lebt er wie ein Einsiedler und geht nur selten in die Berge. Die eigentümliche Schönheit dieser Landschaft empfindet er wohl, wenn er schreibt: „So etwas sieht man nicht einmal im Traum"; ebenso ergreift der Mailänder Dom sein Gemüt: „Ganz aus Marmor, riesengroß, gotisch, ganz durchbrochen und phantastisch wie ein Traum", — aber, wie schon der zweimalige Vergleich mit dem Traume zeigt, er empfindet diese Schönheiten mit einem anderen Sinne als mit den Augen des Leibes. Über d i e d e u t s c h e n K l e i n s t ä d t e, deren er viele gesehen hat, finden wir nur im „Spieler" ein kurzes Wort: „Ich bin jetzt ganz allein. Es ist Herbst, die Blätter werden gelb. Ich sitze in diesem wehmütigen Städtchen, — oh, wie wehmütig doch die deutschen Kleinstädte sind!" Das ist alles. Was soll ihm auch mehr? Hat d e r Zeit und Augen für romantische deutsche Nester, der spielt und spielen muß, nur um leben zu können? Und trotzdem ist es erlaubt, vergleichend daran zu denken, mit welch sehender Liebe und innigem Verständis Turgenjew dieselben deutschen Kleinstädte beschrieben hat. Auch von D r e s d e n weiß Dostojewski nichts anderes zu berichten als Verdruß und Langeweile. Aber wir werden später doch sehen, daß er gerade in Dresden ein starkes Erlebnis vor einem Bilde der Galerie hatte, das mit unvergleichlicher Schönheit in den Tempel seiner Werke eingegangen ist. Das wäre nach alledem, was wir bisher erfahren haben, nicht zu begreifen; wir werden darum auch sehen, daß es hierbei sich um ein ganz besonderes Erlebnis des Dichters gehandelt hat.

Denn Dostojewski war kein Schauender, kein Lynkeus auf dem Turm. Er ist kein Augenmensch, er bleibt ein „Philosoph", ein Denkender, und wenn man ihn doch einen Schauenden nennt, so meint man es im Sinne eines genialen Psychologen, der menschliche Dinge in ihrer Tiefe und purpurnen Finsternis „sieht". Aber er sieht nicht wirklich, nicht einmal die Gesichtszüge seiner Menschen wie etwa Balzac oder Dickens, nicht einmal ihre Gebärden wie etwa Konrad Ferdinand Meyer, — er wittert nur um ihre Gedanken und Gefühle, er hört ihre Worte, er lauscht, spürt, gräbt,

bohrt, redet, aber er sieht nicht, wie er uns später mit seinen eigenen Worten gestehen wird. Nicht mit ihm wird man die russische Steppe durchwandern, sondern mit Gorkij, mit Turgenjew den russischen Wald durchstreifen und das Morgenrot beim Feuer des Tabun heranträumen, mit Gogol russische Herrenhöfe und mit Puschkin und Ljermontov die Bergstraßen des Kaukasus befahren. Aber wer den entnervenden Gang durch die „künstliche", die „abstrakte Stadt" gehen will, durch sommerheiße oder regennasse, winterkalte Mietskasernen, die trüben Kais entlang an der Fontanka oder in die traurige Gegend, wo sich die letzten Häuser der Stadt im Herbstfeld verlieren, der folgt dem berufenen Führer, dem „Untergrundmenschen" durch den modrigen „Untergrund", wo, wie beim Maulwurf, dem trefflichen Minierer, die Augen zwecklos sind und die Witterung alles.

Aber: Dostojewski mag der Entdecker der „künstlichen, abstrakten Stadt" sein, er mag ihre heimliche Seele herausgewittert haben, — ihr Schilderer, ihr Beschreiber ist er darum doch nicht. Was Dostojewski hier gibt, ist in Wirklichkeit gar nicht die Stadt St. Petersburg, es ist eigentlich nur die Behausung des „Untergrundmenschen" innerhalb dieser Stadt, seines Kellers, seiner Mansarde, seiner Straße, meinetwegen seines ganzen Viertels, es sind die Mauerlöcher, in denen diese „giftigen Insekten" hausen, um in seiner eigenen Sprache zu sprechen. Es ändert nichts an dieser Tatsache, daß der Dichter uns die Umgebung seiner „Helden" und „Antihelden" oft zu grauenhafter, visionärer Deutlichkeit einredet, wie etwa den Keller, in dem die Mutter des Knaben starb, der den weihnachtlichen Christus sah, — wie die Stube der Pfandleiherin, die Raskolnikow erschlug, oder das düstere Skopzenhaus, in dem die Rogožin in Geiz und Gebet die Seele töten und wo der schlanke Fuß der Nastasja unter dem Totenlaken im Mondlicht schimmert. Schildert, beschreibt er etwa wirklich die „Hellen Nächte", die die Empfindsamen am Kanal verträumen? Nein, er webt nur Stimmung aus ihnen. Möller van den Bruck hat es gut hervorgehoben, daß Dostojewski das eigentliche Stadtbild von Petersburg gar nicht geschildert habe. Man mag ihn etwa mit Balzac vergleichen, der verzückt vom Fenster seiner Mansarde auf sein einziges Paris hinabblickt und jeder Straße mit liebendem Auge folgt. Aber erst das Stadtbild von St. Petersburg in seiner Gesamtheit, das heißt, die Kais, die Brücken, die Kuppeln; die aus einem heitereren Himmel in den finnischen Sumpf versetzten klassizistischen Prachtbauten, deren Fundamente der graue Nebel ver-

schleiert, sie über den Boden in die Luft hebt; die breiten Straßen, deren Perspektive eine blasse, fahle Nebelsonne ins Irrationale verschiebt, und dann mitten in alledem eben jene Höhlen der Skorpione, erst diese Gesamtheit ist es, die uns, wenn wir obendrein noch unser historisches Wissen und unsere Kenntnisse der sozialen Verhältnisse hinzutun, Petersburg als die künstliche, abstrakte Stadt erscheinen läßt, als die Dostojewski sie mit seinen Nerven erspürt, mit den Spinnweben seiner Gedanken umwoben, aber nicht gesehen, nicht beschrieben hat. Doch wie andere die freie Natur zu religiöser Naturstimmung erhebt, wie andere sich in Demut und Liebe vor ihrer Erhabenheit beugen, so erschüttert ihn die Großstadt, und seine Worte klingen nahezu religiös:

„Es kommt vor, meine Liebe, daß ich, wenn ich früh am Morgen auf dem Wege zum Dienst bin, mich ganz vergesse beim Anblick der Stadt, wie sie da erwacht und mählich aufsteht, langsam zu rauchen, zu wogen, zu brodeln, zu rasseln und zu lärmen beginnt: so daß man sich vor diesem Schauspiel schließlich ganz klein und gering vorkommt . . . und da schleppt man sich denn ganz klein und still weiter und wagt überhaupt nicht mehr, etwas zu denken!"

Suarès, dem überflüssiger deutscher Übersetzungseifer ermöglicht hat, pretenziös und leichtfertig an der üppig wuchernden Dostojewskilegende auch bei uns mitzuschaffen, sagt: „Sein Leben lang träumte er von Feldern und er hat immer nur in der Stadt gelebt." Daß Dostojewskis Träume von Natur und Landleben nicht gerade häufig und nichts weniger als farbenvoll sind, werden wir sehen. Auch seine gelegentliche Sehnsucht nach dem Landleben ruht nicht in einem tiefen Naturgefühl und Naturbedürfnis: es ist lediglich das Verlangen überreizter Nerven nach Ruhe, es ist ungefähr so, wie wenn der todkranke Hippolyt (aus dem Idioten) die schwüle Stadt verläßt, um im Sterben „Bäume" zu sehen. Dostojewski war ein Leibeigener der Stadt, und zwar einer von jenen Hörigen, denen es, wie vielen Bauern der Befreiungsära, nur in dieser Knechtschaft wohl ist. Er konnte und wollte nur in der Stadt leben. Alles andere ist höchstens Selbsttäuschung. Nur so versteht man den Hohn, mit dem er den Pariser Bourgeois überschüttet, der sich ins Grüne sehnt („mon arbre, mon mur") und das Bedürfnis hat, „voir la mer" und „se rouler dans l'herbe", ein Spott, der sich ebensosehr gegen den Typus des Bourgeois wie gegen das Verlangen nach Natur überhaupt richtet. Ein

Gegenstück dazu wird Dostojewskis Satire gegen Turgenjews Naturschilderungen sein.

Was man nun aus Dostojewskis Werken sonst noch an Bildern aus der Stadt beibringen könnte, ist meist nur genial erfaßtes Momentbild, das so oft bei ihm eine Schilderung oder Beschreibung ersetzt und dabei die innere Stimmung der handelnden Person beleuchtet und deutet. So der Fontankakanal (etwa im Anfang des eben zitierten Briefes aus den „Armen Leuten"), der sein trübes, zum Ertränken lockendes Wasser durch die Petersburger Geschichten wälzt: „Es ist nichts, an der Fontanka spazierenzugehen! Unter den Füßen der feuchte Granit, zur Seite die hohen dunklen verräucherten Häuser; unter den Füßen Nebel, über dem Kopfe gleichfalls Nebel . . . So ein trauriger, so ein dunkler, lichtloser Abend war es heute." Oder in der schrecklichsten seiner Kellerphantasien, im Untergrundmenschen, ein Petersburger Schneefall: „Es war ganz still auf der Straße, es schneite; die schweren Flocken fielen fast senkrecht zur Erde und bedeckten den Fußsteig und die einsame Straße mit einem weichen Kissen. Kein Mensch war rings zu sehen, kein Laut zu hören. Wehmütig und nutzlos schimmerten die Laternen." Dann später noch einmal: „Es schneit. Nasser, gelber, trüber Schnee. Gestern schneite es gleichfalls, und auch vor einigen Tagen hat es geschneit. Ich glaube, dieser nasse Schnee war die Ursache, warum mir jene Geschichte einfiel."

Mit demselben stilistischen Mittel der Wiederholung, aber tiefer, unheimlicher, niederdrückender, noch suggestiver wirkt der Regen im „Traum eines lächerlichen Menschen", wo die Worte des Dichters mit der gleichen lähmenden Unerbittlichkeit auf den Hörer niederfallen wie der entsetzliche Regen selber auf den nächtlichen Wanderer (wie angenehm kann es bei Wilhelm Raabe regnen, tagelang und fast in jeder Geschichte!), — aber man muß den Rhythmus des russischen Originals auf sich wirken lassen, den jede Übersetzung nur annähernd wiedergeben kann:

„Es war in einer finsteren, so finsteren Nacht, wie ich sie dunkler noch nie gesehen. Ich kehrte damals um elf Uhr abends heim und ich weiß noch, ich dachte gerade, eine noch finsterere, dunklere Zeit könnte es nicht geben . . . Der Regen hatte den ganzen Tag gerieselt, und das war der allerkälteste, allerdüsterste Regen gewesen, so ein die Seelen niederdrückender Regen, das weiß ich noch, der eine fast fühlbare Feindseligkeit gegen den Menschen hatte, und plötzlich, um

elf Uhr nachts, hörte er auf, und es begann eine furchtbare Feuchtigkeit, die noch feuchter und kälter als der Regen war, und von überall her erhob sich eine Art Dunst, von jedem Steine der Straße und aus jeder Quergasse stieg er auf, wenn man von der Straße aus weiter, tiefer in sie hineinblickte. Ich dachte plötzlich, wenn das Gas überall erlöschen würde, wäre es doch viel wohltuender, so aber mit den Gasflammen war es dem Herzen nur schwerer, denn die Beleuchtung machte das alles sichtbar."

Auch das alles sind keine „Schilderungen", auch das ist nicht „Natur", — das ist nur der noch dunklere Schatten, den solche dunklen Regennächte in die Seele des Erzählenden und Lesers werfen: — „So sieht's in meinem Busen nächtig," oder wie es Dostojewski selber in den „Armen Leuten" einmal ausdrückt: „Regen und Schmutz draußen, Kummer und Weh im Herzen." Diese Begabung Dostojewskis, die Stimmung seiner Personen mit ein paar Zügen der umgebenden Natur zu malen, so verhältnismäßig selten er sie auch anwendet, finden wir nicht nur im Dunst und Dunkel der Großstadt, sondern auch unter dem freien russischen Himmel, allerdings auch hier spärlich genug. Um so lehrreicher ist es, einmal im Zusammenhange zu betrachten, wie denn die Augen dieses unterirdischen Menschen arbeiten, wenn er sie dem vollen Tageslicht öffnet.

Auch hier werden wir nach dem eben Gesagten keine „objektiven" Schilderungen erwarten. Was hat letzten Endes die sogenannte objektive Natur, die Natur als Objekt eines Betrachters, in einem leidenschaftlichen Seelenroman zu tun? Was geht uns schließlich die Öde der Steppe, die Erhabenheit des Kaukasus, ein Sommermorgen oder Herbstabend als objektives Bild an, wenn Dichter und Leser den fiebernd gespannten inneren Blick auf das wilde Getriebe in der Seele eines Mörders wie Raskolnikow gerichtet halten? Kann dieser mehr als einen kurzen, zerstreuten Blick auf die untergehende Sonne werfen, wenn er weiß, daß sie „genau so" einen Abend später auf die blutende Leiche der alten Frau scheinen wird? Und doch, nicht alle Menschen Dostojewskis sind so stark in ihrer verdüsterten Seele beschäftigt wie Raskolnikow, die Karamazow, Rogožin und all seine seelischen Brüder und Schwestern, daß sie ihre Augen der Natur verschließen müßten. Dem Leser, welcher das Bedürfnis hat zu „sehen", darf sich sehr wohl die Frage aufdrängen: Welch eine Natur umgibt eigentlich diese Menschen? Andere Dichter, denen das Innere ihrer Gestalten auch nicht gerade gleichgültig ist, würden sicherlich öfter

die Gelegenheit ergriffen haben, selber oder durch ihre Geschöpfe zur Natur Stellung zu nehmen, so zum Beispiel Gogol oder Turgenjew. Dostojewski geht meist darüber hinweg. Ja, gerade wegen seiner Naturschilderungen und Naturbeobachtungen verhöhnt er den gehaßten Turgenjew in der Gestalt des Karmazinow in den Dämonen. Aber wie immer, wenn Dostojewski satirisch sein will, überschreit er sich in böswilliger Ungerechtigkeit, einerlei ob er sich auf Gogol (im Gut Stepantschikowo) oder, wie hier, auf Turgenjew stürzt: „Bei Karmazinows erstem Kuß wuchs ringsum Ginster, unbedingt gerade Ginster, oder wenigstens irgend so ein Kraut, von dem man sich erst nach einem botanischen Handbuch eine Vorstellung machen kann. Der Himmel aber hatte derweil unbedingt einen violetten Farbenton, den natürlich noch nie ein Sterblicher bemerkt hat . . ." „Nun aber seht, so ungefähr wirkte Karmazinows Art, ich allein habe diesen Farbenton zum erstenmal wahrgenommen und beschreibe ihn jetzt euch Tölpeln wie eine ganz bekannte Sache! Der Baum orangefarben, der Ort irgendwo in Deutschland usw. usw."

Geht nun der Dichter wirklich einmal auf die Natur ein, öffnet er seine Augen einmal zum Sehen, so merkt man deutlich, daß er gar nicht „sehen" kann. So hat er sich selber in den „Hellen Nächten" geschildert auf einem Gang durch die Petersburger Abenddämmerung: „Nicht teilnahmslos sieht er auf die Abendröte, die am kalten Petersburger Himmel langsam erlischt. Nein, ich lüge, wenn ich sage, daß er sie sieht: er sieht überhaupt nicht, sondern er schaut, und er schaut gleichsam unbewußt, als wäre er müde oder als wären seine Gedanken gleichzeitig mit irgendeinem anderen, interessanteren Gegenstand beschäftigt, so daß er schon sehr bald für seine Umgebung kaum noch einen Blick hat, und auch diesen nur bei irgendeinem Zufall, der ihn ablenkt." Diese Stelle ist wohl das wichtigste Selbstbekenntnis unseres Dichters, das sich auf unser Thema bezieht. In der Tat, er sieht nicht. Dostojewski nennt dieses charakteristische Hinstarren des innerlich Beschäftigten[1] „schauen", aber das Wort hat hier einen anderen Sinn, als wir ihm in der Einleitung dieses Aufsatzes beilegen durften. Genau so wird er auch wohl in der Schweiz und Italien „ge-

[1] sozercát' enthält eine Nuance der Kontemplation. So „schaut" auch das kontemplative Bäuerlein Kramskis. (Vgl. S. 290.)

schaut" haben. Dostojewski ist eben immer in einem leidenschaftlichen Zwiegespräch mit sich oder seinen Gestalten begriffen, hört kaum etwas als sich und den Partner, indes Erd' und Himmel nur schwach bemerkt am äußersten Rande des Gesichtsfeldes vorbeigleiten. Geschieht es aber doch, daß er einmal stehenbleibt auf seinem heftigen Gange und das eifrige Gespräch einmal unterbricht, um einen „flüchtigen Blick" auf die Natur zu werfen, ja, dann kann sein jähes, stechendes Auge und kann sein nervöser Mund einen Moment mit all der Erschütterung formen, die in der Gedrängtheit des Augenblicks und seiner Seltenheit liegt. Bleibt er aber gar mit der bewußten Absicht stehen, zu sehen und zu schildern, so wirkt er nur matt und konventionell[1].

Wertvoll sind dagegen einige Augenblicksbilder aus dem „Toten Hause", oder, streng genommen, nur ein einziges. Man weiß, daß der unglückliche Mann zehn elende Jahre in Sibirien verbrachte, umschlossen von Mauern, Ketten, Schmutz und jener kirgisischen Steppe, der lockenden, freien Steppe. Was für Feinheiten der Beobachtung hätte die Steppe Turgenjew geboten, wie hätte er ihre Morgen- und Abendröten, ihre Sommer und Winter mit Jägeraugen gesehen und mit feinen, klugen Sätzen des Artisten meisterlich geschildert! Zehn Jahre sind eine lange Zeit zu allerhand sehnsüchtigen Blicken über die Palisade hinweg. Auch Gelegenheit zu genauerem Sehen hatte er genug, als er sich in Semipalatinsk freier bewegen durfte. Dort hatte er einen Blumengarten am Flusse, machte weite Spazierritte durch die Steppe und war verliebt dazu. Sieht man aber das Material dieser Zeit einmal durch, so findet man nur ganz wenige Stellen, die Zeugnis ablegen, wie die Steppe auf den Dichter gewirkt hat. Jedesmal ist es nicht geschaute Natur, sondern ein ganz charakteristischer Erlebniskomplex, der zum geringeren Teile aus Beobachtungen, zum größeren Teile aus allgemeiner Naturstimmung und der

[1] Man lese zum Beispiel in den „Armen Leuten", dem berühmten Jugendwerk von 1844/1845, jenen langen Brief vom 3. September, in dem Warwara einen Herbsttag aus ihrer glücklicheren Kindheit beschreibt. Da sind all die bekannten Requisiten, der kristallne, spiegelnde See, der blinkende Tau, die heimkehrenden Herden, die Feuer am Wasser, der Mond, der Nebel, verspätete Zugvögel, das feuchte, rauschende Laub usw. Auch die Schilderung des herbstlichen Waldes und der Grasmahd, die zwölf Jahre später der „Kleine Held" gibt, und die Schilderungen der Schweizer Landschaft durch den Fürsten Myschkin erhalten für uns ihre Farben erst im Schimmer der überirdischen, arkadischen Sonne Claude Lorrains, in dem sie gesehen werden wollen.

ganz besonderen Lebensstimmung des Gefangenen zusammengesetzt ist. Macht er aber einmal eine Beobachtung der Tatsächlichkeiten, so wiederholt er sie, bemerkenswert genug, fast mit den gleichen Worten an einer anderen Stelle. Auch die Stimmung selbst ist immer die gleiche. Dieser Mann, dem seine eigene Seele und die seiner gefangenen Brüder alles war, das „Objektive" aber nichts, hat zehnmal an den Irtyšchufern die Jahreszeiten wechseln gesehen, ohne daß er andere Stimmungen als die verzagende oder rebellisch-sehnsüchtige Nostalgie des Gefangenen dieser Natur gegenüber empfunden und andere als vereinzelte impressionistische Bilder von ihr empfangen hätte. Die paar Stellen, in denen er dem Ausdruck gibt, beziehen sich auf alle Jahreszeiten, sicherlich zufällig, — bei Turgenjew wäre es bewußt. Gleich das Herbststück ist bezeichnend: „Es war Spätherbst, an einem kalten und trüben Tage. Der Wind pfiff über die kahle Steppe und rauschte im gelben, dürren Steppengrase, dessen Büschel sich knisternd bogen." Zu weiterem hat er keine Zeit. Der kranke Adler und die Sträflinge, die ihn über die Palisade in Freiheit setzen, interessieren ihn mehr als Steppe und Herbst.

Die Winterlandschaft: „Im Winter, namentlich an dunklen Tagen, war es traurig auf den Fluß und das gegenüberliegende ferne Ufer zu sehen. Es lag etwas Sehnsüchtiges, das Herz Zerreißendes in dieser wilden und öden Landschaft. Doch war es fast noch schwerer, wenn auf der unendlichen weißen Schneedecke blendender Sonnenschein lag: dann wäre man am liebsten hinübergeflogen, dorthin in diese Steppe, die sich jenseits des Flusses wie ein einziges großes Tuch auf anderthalbtausend Werst gegen Süden hinzog."

Die „Sommerzeit" reißt an den Ketten der Sträflinge: „Doch an denselben Tagen bemerkte man bisweilen bei der Arbeit einen nachdenklichen, unverwandten Blick in die blauschimmernde Ferne, hinüber zum anderen Ufer des Irtysch, wo die freie kirgisische Steppe begann, die sich wie ein grenzenlos ausgebreitetes Tuch über anderthalb tausend Werst weit hinzog; dann hörte man, wie jemand aufseufzte, tief aus voller Brust, ganz als ziehe es ihn unwiderstehlich, diese ferne freie Luft einzuatmen und dadurch seine bedrückte, gefesselte Seele zu erleichtern." Am interessantesten sind aber die nun folgenden Ausführungen, die auch von dieser Stimmung das eigentlich Schauende wieder abziehen: „Ich will hier nichts dichterisch beschönigen: ich bin überzeugt, daß ich die Wahrheit sage. Ganz abgesehen davon, daß in der Wärme, in der sonnigen Frühlingsluft,

wenn man die erwachende Natur mit ganzer Seele fühlt, das Gefängnis noch viel schwerer zu ertragen ist, — ganz abgesehen davon, beginnt doch in dieser Frühlingszeit in ganz Sibirien und Rußland das Vagabundieren" (gekürzt). Das ist kein Schauender, das ist der Philosoph, von dem die Malerin sprach, der Psychologe, der sofort die Gelegenheit ergreift, über den Vagabunden im Russen zu denken und zu reden!

Dann aber folgt, ein paar Seiten später, eine Stelle, wo er wirklich gesehen zu haben scheint und mit lebendiger Kraft, in wenigen impressionistischen Zügen, die Landschaft der Sträflinge malt:

„Am Flußufer aber konnte man alles vergessen: da bleibt man denn zuweilen stehen und schaut in die unumfaßbare, öde Weite, und Gefühle bewegen die Brust, wie sie nur ein Gefangener empfinden kann, der durch das vergitterte Fenster seiner Zelle in die Freiheit hinausschaut. Hier war mir alles teuer und lieb: die helle heiße Sonne am grundlosen blauen Himmel, das ferne Lied eines Kirgisen, das vom kirgisischen Ufer herübertönt. Da sieht man dann wohl schärfer hin, bis man endlich ein kleines verräuchertes Nomadenzelt entdeckt, neben dem ein dünner, kaum wahrnehmbarer Rauchfaden emporsteigt, und eine Kirgisin, die dort bei ihren zwei Hammeln arbeitet. Alles ist arm und wild, aber es ist frei! Oder man erblickt einen Vogel in der blauen, durchsichtigen Luft, und lange, unablässig folgt mein Blick seinem Fluge: da fliegt er niedrig über dem Wasser, berührt es fast, da ist er im Blau verschwunden, da zeigt er sich wieder, fast nur ein aufflimmernder, rasch verschwindender Punkt . . ."

Zu dieser Höhe der Landschaftsschilderung ist Dostojewski nicht wieder gekommen. Er verläßt nun unsere Erde und unseren blauen Himmel; der treffliche Minierer bohrt sich nach der Rückkehr aus dem Zuchthause immer tiefer in den Untergrund; Zwielicht und Dämmerung decken seine Augen und schärfen die übrigen Sinne bis zur Überreizung. Wenn er später noch das Bild aus der großen Natur zeichnet, ist es nur ein flüchtiger Blick, wie etwa dieser vom fahrenden Wagen auf die Kornfelder (was für Blicke hat man von Tschitschikows rollender Trojka!): „Es war Juni; die Sonne schien strahlend hell; ringsum sah ich, so weit das Auge schweifen konnte, die unermeßliche Weite reifender Erntefelder" (Gut Stepantschikowo). Und dabei fügt er noch hinzu: „Ich hatte ja solange in Petersburg eingeschlossen gelebt, daß ich, wie mir schien, zum erstenmal Gottes freie Natur erblickte!" Oder ein sekundenlanger Blick in den russischen



Winter, der bei Tolstoi in all seiner Herrlichkeit oder tödlichen Erhabenheit glitzert oder stürmt: „Auf der ungeheuren flachen Ebene lag der Schnee blendend weiß. Nur fern am Horizont zogen sich wie ein dunkler Strich Wälder hin" (Onkelchens Traum).

Wenn Dostojewski nicht Augenblicksbilder dieser Art oder konventionelle, immer ziemlich kurze Schilderungen gibt, oder wenn er von der Natur nicht überhaupt schweigt, so verarbeitet er sie so restlos in die Erzählung, daß sie, wie ein geheimnisvoller Grundakkord, immer mitklingt, ohne selber aber mehr als ganz traumhaft und phantastisch vor unserm Blick aufzutauchen. Dieses Einarbeiten der Natur in die Erzählung ist ihm am glänzendsten gelungen in der wundervollen Erzählung des „Jungen Weibes", wie sie von dem „Bösen", dem Wolgaräuber Murin, aus ihrem dunklen, dichten, stürmischen Walde über den „freien Strom" entführt wird, und in den „Hellen Nächten", von denen wir oben sprachen. Aber es ist nicht der Zweck dieser Abhandlung, dergleichen Tatsachen an sich festzustellen. Wir brauchen ihre Kenntnis jedoch unumgänglich, um das in seiner Bedeutung zu würdigen und in seiner Tiefe zu verstehen, was im folgenden gesagt werden soll. Nur wer da weiß, wie wenig das Auge und die große Natur, die Wirklichkeit, für unsern Dichter bedeutet, wird es verstehen, warum sich Dostojewski an eine ganz andere Art des „Schauens", und an eine ganz andere Art der „Natur" wendet, als die erwähnten Arten waren, wenn er uns seine Gedanken in einem Gleichnis, unter einer Maske, sagen will.

Das sachlich Gemeinsame der bisherigen Naturschilderungen war dieses: Es handelte sich um die Beschreibung ganz realer, geographisch bestimmter Landschaften, wie die kirgisische Steppe eine geographisch bestimmbare Landschaft ist. Bei Dostojewski ist es nun aber eine andere Art von Landschaft, die eine viel bedeutsamere Rolle in seinen Werken und in seinem Erleben spielt. Man kann sie am besten mit dem überaus treffenden Worte Nietzsches bezeichnen, das er von den Landschaften geprägt hat, die ihm nahestanden: „So fern vom Leben und so metaphysisch." Gewiß, bei Nietzsche sind diese Landschaften geographisch durchaus bestimmbar: das Engadin etwa oder Portofino. Aber darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, wie diese Landschaften empfunden und interpretiert werden: sie werden vom Schauenden der Erde entrückt,

wie eine Fata Morgana schweben sie in der dünnen Luft, fern vom Leben und metaphysisch. Und interpretiert werden sie als Sinnbilder einer Idee, das ist das Wichtigste! Das geographisch Bestimmbare, die erdenschwere Wirklichkeit muß verschwinden, und damit diese Sublimierung der Eindrücke leichter gehe und vollendeter werde, ruft man den Maler zu Hilfe. Welch anderer Genius kann das sein als Claude Lorrain, von dem Goethe sagte, seine Bilder hätten die höchste Wahrheit, aber keine Spur von Wirklichkeit? Das wußte Nietzsche, das erfuhr auch Dostojewski. Die Entwicklung geht jedoch bei diesem über gewisse Vorstufen. Ich will sie die religiöse Landschaft nennen. Religiöse Schauer vor der Erhabenheit oder Lieblichkeit einer Natur können auch weniger differenzierte Geister empfinden, als es Nietzsche und Dostojewski waren, der metaphysischen Landschaft aber sind nur die Sublimsten zugänglich. Die Voraussetzung für die religiöse Landschaft ist nur, daß der Mensch bis zu einem gewissen Grade religiös ist. Bei Nietzsche fehlt diese Empfindung im strengen Sinne, nicht aber bei dem Russen. Sehr häufig findet sie sich jedoch auch bei diesem nicht. In vielen Fällen kann man bei ihm auch noch nicht von religiöser Naturstimmung sprechen, sondern höchstens von einer nahezu mystischen Ergriffenheit, die aus einem tiefen, meist plötzlich überströmenden Lebensgefühl geboren wird, etwa wenn der Dichter mit Ivan Karamazow Tränen über „die kleinen klebrigen Frühlingsblätter" vergießt, oder wenn eine einsame Frühlingsblume am steinigen Irtyschufer den Sträfling erschüttert. Ich will die Beispiele nicht häufen, sondern nur den psychologischen Unterschied klarmachen. Die wirklichen religiösen Naturempfindungen finden sich eigentlich nur in der Erzählung des Starec Zosima (im 6. Buch, im 2. Kapitel der Karamazow), jedoch in ziemlich konventioneller Form. Dann aber hebt sich plötzlich ein paar Seiten später das Bild von der Erde und wird, wie eine Vision, unwirklich und überwirklich zugleich:

„Er blieb nicht auf der Treppe stehen, sondern eilte schnell hinab. Seine von Jubel erfüllte Seele dürstete nach Freiheit, nach Raum und Weite. Über ihm wölbte sich weit, breit und unabsehbar die Himmelskuppel, übersät mit stillen, flimmernden Sternen. Vom Zenith bis zum Horizont zog sich noch, undeutlich schimmernd, der Streifen der Milchstraße. Eine kühle und bis zur Unbeweglichkeit stille Nacht umfing die Erde. Die weißen Türme und goldenen Kuppeln der Kathedrale hoben sich mattleuchtend vom saphirblauen Nachthimmel



ab; die schönen Herbstblumen im Garten der Einsiedelei schliefen noch dem Morgen entgegen. Es war, als wenn die irdische Stille mit der Stille des Himmels zusammenflösse und das Geheimnis der Erde sich mit dem der Gestirne berühre . . ." Aljoscha küßt weinend die Erde, sogar über die Sterne weint er. „Ihm war, als träfen von all diesen zahllosen Welten Gottes unsichtbare Fäden in ihm zusammen, und seine ganze Seele erbebte in der Berührung mit anderen Welten . . . Und mit jedem Augenblick fühlte er immer deutlicher . . ., wie eine Idee sich seines Verstandes bemächtigte, und zwar für sein ganzes Leben . . ."

„Zuweilen ging ich an den See, an das Ufer; auf der einen Seite vom See stand unser Kloster und auf der anderen unser spitzer Berg . . . Und so steige ich denn auf diesen Berg, und ich wende mich mit dem Gesicht nach Osten und falle auf die Erde nieder und weine und weine, und weiß nicht, wie lange ich weine, und habe dann alles vergessen und ich weiß gar nichts mehr. Dann stehe ich auf und wende mich zurück, und die Sonne geht unter so groß, und es ist eine Pracht und Herrlichkeit . . . Schön ist es, aber traurig . . . Und ich wende mich wieder zurück nach Osten, und der Schatten, der Schatten von unserem Berge läuft schmal und lang, lang wie ein Zeiger über den See, eine Werst weit oder noch weiter — bis zur Insel im See, und teilt diese steinige Insel, wie sie da ist, grade in zwei Hälften. Und wie er sie so teilt, da geht auch die Sonne ganz unter und alles erlischt plötzlich. Und dann kommt wieder die Sehnsucht so über mich, und plötzlich auch die Erinnerung wieder, und ich fürchte die Dunkelheit, Schatuschka. Und immer mehr weine ich dann um mein kleines Kind . . ." Man achte auf die stilisierte Sprache.[1]

Von solchen religiösen Landschaften bis zu den heroisch-idyllischen ist der innere Schritt nicht so weit, wenigstens für Dostojewski nicht, so verschieden auch die beiden Gruppen von „Bildern"

[1] Ich werde den Gedanken nicht los, dass diese Landschaft mit dem spitzen Berge und dem See und dem Schatten dieses spitzen Berges, der wie ein Zeiger, wie der Schattenstrich der Sonnenuhr über den See läuft, durch irgendein älteres italienisches Bild inspiriert sein könnte, das Dostojewski in Florenz oder an einem anderen Orte (es kämen vor allen Dingen wieder Basel und Dresden in Betracht) zu sehen Gelegenheit hatte. Auch Alexander von Humboldt erwähnt im Kosmos (II. Band, Seite 128, Anmerkung 18) diese „sonderbaren spitzigen Bergformen" auf Grund eines Briefes von C. F. von Rumohr an A. v. Humboldt.

in ihrer äußeren Erscheinung sein mögen. Doch das ist eine Sache für sich. Ehe man jedoch diese dritte und letzte Gruppe betrachtet, bei der Natur und bildende Kunst, Dichtung und „Metaphysik" nicht mehr zu trennen sind, ist es lehrreich, den Einfluß der bildenden Kunst auf Dostojewskis Schaffen im ganzen zu überblicken.

Wersilow sagt zu seinem Sohne, dem „Jüngling": „Niemand kann Rußland glühender lieben, als ich es liebe, und doch habe ich mir nie einen Vorwurf deshalb gemacht, daß Venedig, Rom, Paris, die Schätze ihrer Kunst und Wissenschaft, daß ihre ganze Geschichte mir lieber ist als die Rußlands. Oh, diese alten fremden Steine, diese Wunder der alten Gotteswelt, diese Überreste heiliger Wunder sind uns teuer, uns Russen; und sie sind uns sogar teurer als den Völkern selbst, denen sie gehören! Sie haben dort jetzt andere Gedanken und andere Gefühle, diese Steine haben für sie den Wert verloren."

Zu diesem letzten Satze gab die Zerstörung der Tuilerien den Anlaß, die in dem Gespräche zwischen Vater und Sohn wiederholt erwähnt wird. Man wird sich nun noch öfter die Frage vorlegen müssen, wann Dostojewski selber aus dem Munde seiner Gestalten redet: spricht hier der Mann, den wir aus jenen Reisebriefen kennenlernten, oder nur Wersilow, der enttäuschte liberale Westler? Es fanden sich in diesen Briefen nur wenige Stellen, wo Dostojewski seine Augen auf alte Steine gerichtet hatte. Und so ist es auch in seinen Dichtungen. Als Gegensatz kann man wieder auf einen Dichter wie C. F. Meyer hinweisen, der gerade aus der bildenden Kunst so viele Anregungen zog. In Dostojewskis Romanen spielt nur sehr selten einmal ein Werk der bildenden Kunst eine Rolle, und wenn, dann stets ein Bild, keine Statue.

Beginnen wir mit den weniger bedeutsamen, so ist es zunächst die Kopie der Holbeinschen Madonna mit der Familie des Bürgermeisters Meyer im Zwinger, die er den Fürsten Myschkin erwähnen läßt, als dieser das Gesicht der Alexandra Iwanowna Jepantschina beschreiben soll:

„Sie, Alexandra Iwanowna, haben gleichfalls ein schönes und sehr liebes Gesicht, aber Sie haben vielleicht irgendeinen geheimen Kummer . . . Sie sind nicht eigentlich fröhlich. Sie haben einen gewissen . . . einen ganz besonderen Zug im Gesicht, ähnlich der Holbein-



schen Madonna in Dresden.“ Diese Holbeinsche Madonna scheint in der Tat etwas von Resignation, von einem nicht ganz überstandenen Kummer im schönen Gesicht zu tragen. War Dostojewski gar der erste, der dieses Geheimnis aus ihrem Antlitz las, er, der Psychologe?

Nur als Psychologe spricht er im ersten Buche der Karamazow im sechsten Kapitel von dem „sehr bemerkenswerten“ Bilde von Kramski, „Der Beschauliche“, das er als Illustration zu einigen tiefen psychologischen Bemerkungen verwendet, und in der gleichen Eigenschaft redet er auch von jenem Bilde, das er, abermals unter der Maske seines Idioten, in Basel gesehen haben will. Er empfiehlt der Malerin den gleichen Vorwurf als Gemälde, nämlich: „das Gesicht eines zum Tode Verurteilten, wenn er schon auf dem Schafott steht, kurz bevor er den Kopf auf den Block gelegt hat, eine Minute vor dem Niederfallen des Beiles.“ Man könnte meinen, das Bild sei eine Erfindung unseres Dichters, sei nur ein Vorwand für ihn, um eines seiner Lieblingsthemen behandeln zu können: die Empfindungen eines zum Tode Verurteilten, über die er so oft spricht und die der Unglückliche am eigenen Leibe erfahren hatte, als man auch ihn zum Tode verurteilt und erst „auf dem Schafott“ begnadigt hatte, denn in Basel befindet sich ein solches Bild nicht. Professor H. A. Schmied in Basel hatte jedoch die Güte, mich darauf hinzuweisen, daß Dostojewski Basel mit Lausanne verwechsle. Dort hängt nämlich ein Bild des Waadtländer Malers M. Ch. G. Gleyre[1] (1806 bis 1874), „Le major Davel“, das die Hinrichtung dieses Mannes schil-

[1] Über Gleyre und das Bild von der Hinrichtung des Major Davel vergl. Charles Clément, Gleyre, étude biographique et critique avec le catalogue raisonné de l'lœuvre du maître; mir zugänglich in der zweiten Auflage, Paris 1886, S. 223—234. — Bei Gleyre hebt der Todgeweihte sein schönes, edles Haupt und den linken Arm zum Himmel empor: vor der Ungerechtigkeit der Menschen flüchtet er sich zu Gott. Er hat soeben seine Mitbürger beschworen, ihn noch einen letzten Blick auf dieses Land werfen zu lassen, das im Frühling ringsum blüht und das er so geliebt hat, auf seine Freunde, die seinen Freiheitsruf verleugnet haben. Jetzt sehnt er sich nur noch nach seinem himmlischen Vaterlande. Wie anders bei Dostojewski: sein Verurteilter ist kein Heros, er ist nur ein armer Mensch, dessen letztes Stündlein geschlagen hat, der Welt und Menschen um sich her nicht mehr sieht, der gierig die zitternden Lippen ausstreckt, um das Kreuz zu küssen, das ihm der Priester vorhält, — — wie tatsächlich der Pope dem verurteilten Dichter einst das Kreuz zum Kusse vorgehalten hatte. Dostojewski erzählt es selbst in seinen Briefen. Bei Gleyre findet sich dieses Motiv nicht. Hier hält der eine Priester die eine Hand des Verurteilten und der zweite betet still für sich.

dert. In der Art aber, wie nun der Dichter diesen Vorwurf der Malerin empfiehlt, weicht er, nach der genauen Beschreibung des Bildes durch Clément zu urteilen, durchaus von diesem ab. Übrigens fällt das Bild von Gleyre sehr in die Augen, und man kann sich vorstellen, wie tief und schmerzlich es den Russen treffen mußte.

Aber wichtiger ist doch wohl jenes alte, fast verdunkelte Bild, das in dem düstern Hause der Rogožin über der Türe hängt. Es ist, wie der Dichter sagt, eine gute Kopie der Kreuzabnahme von Hans Holbein, dessen Original der Fürst „im Auslande" gesehen haben will. Auch dieses Bild muß zunächst identifiziert werden. Um eine Kreuzabnahme kann es sich nicht handeln, denn es gibt keine von Holbein, auf die die Beschreibung des Dichters und das von ihm erwähnte „sonderbare Format von etwa zwei Meter Länge und nur sechs Zoll Höhe" paßt; Größenangabe und Beschreibung weisen dagegen mit Sicherheit auf den Holbeinschen „Leichnam Christi im Grabe" in der öffentlichen Kunstsammlung in Basel (2 m × 0,307). Da der Dichter hier nicht nur den Stoff des Malers aufnimmt, wie bei dem Gleyreschen Bilde, sondern das Werk selbst beschreibt, so erhalten wir tiefere Einblicke in seine Art, Bilder zu betrachten, als bei dem vorigen Beispiel möglich war.

Es fällt nun zunächst auf, wie tief dieses Bild als solches sich dem Dichter eingeprägt hat und wie genau er die Einzelheiten schildert, die er an ihm gesehen haben will. Zum ersten Male erwähnt er es bei der Wanderung Rogožins und des Fürsten durch das unheimliche Haus: „Auf dieses Bild liebe ich zu schauen," sagte Rogožin, nach kurzem Schweigen. — „Auf dieses Bild! Aber vor diesem Bilde kann einem ja doch nur jeder Glaube vergehen!" — „Der vergeht auch ohnedem," sagte Rogožin unerwartet.

Dann in der Ideenflucht vor dem Eintritt des epileptischen Anfalls einige Seiten später: „Wie finster doch Rogožin vorhin gesagt hat, daß sein Glaube vergehe! Nein, dieser Mensch muß sich unsäglich quälen. Er sagt, er liebe es, dieses Bild zu betrachten; das heißt, er liebt es nicht, aber er empfindet das Bedürfnis, es zu betrachten . . . mit Gewalt den verlorenen Glauben wiedergewinnen, das will er . . . An jemand glauben! Aber wie sonderbar doch dieses Holbeinsche Bild ist . . ." — Das heißt für uns, auch Dostojewski liebt das Bild nicht, muß es aber aus einem dunklen Zwange heraus immer wieder betrachten.

Zum dritten Male taucht das sonderbare Bild vor uns auf in den

„Aufzeichnungen" des kranken Hippolyt, den es bis in seine Halluzinationen verfolgt: „Nichts in ihm war schön im künstlerischen Sinne, doch erfüllte es mich mit Unruhe", schreibt er. Es wäre zu weitläufig, die ganze Beschreibung des Bildes durch Hippolyt und seine religiösen Spekulationen darüber hier wiederzugeben. Der Kern der Sache ist der: Das Bild male mit schauerlicher Naturwahrheit den wirklichen Leichnam Christi, einen Menschen, der nach entsetzlichen, an seinem verwesenden Fleische noch erkennbaren Qualen verstorben sei. Aber die Züge dieses Toten enthalten, meint er, noch etwas Lebendiges, Warmes, sind noch nicht erstarrt, ein Hauch von Leiden, ein Empfinden des Schmerzes scheint noch aus ihnen zu sprechen. Wenn ihn die Jünger, seine künftigen Apostel, so sahen, ihn, den Heiland, als solchen Leichnam, wie konnten sie da glauben, daß er auferstehen werde? Wie konnte der die Natur überwinden, den sie selber so sinnlos, gefühllos, stumpfsinnig zerkaut und zermalmt hat?

Nicht ein Sehender redet hier, und was so aussieht, als sei es gesehen, wird vielleicht vor dem Original verfliegen, — ich weiß es nicht, aber mir scheint, daß dieses Leichenantlitz nichts Lebendiges, Warmes, keinen Hauch von noch gefühltem Leiden, kein Empfinden des Schmerzes mehr wiederspiegelt: Dieser aufgerissene Mund, dieser unheimliche, kalte Reflex in den gebrochenen Augen, — diese Leichenhand, dieser aufgetriebene Nabel! Nein, hier redet ein religiöser Phantast. Sein Geist beginnt zu schwärmen und fliegt übers Ziel hinaus. Er fühlt das auch selber und sucht sich, ungeschickt genug, aus den logischen Widersprüchen herauszureden. Hat doch das ganze Mittelalter vor solchen Bildern seinen Glauben nicht verloren, und noch heute erheben sich die Christen vor Holbein und Grünewald zu erschauerndem Glauben. Sie bringen ja die „Idee" des wahrhaftig Auferstandenen vor das Bild mit, wie sie die Jünger schon zum wirklichen Leichnam mitbrachten und wie die alte Kirche ja lehrte, daß Christus nicht nur „bildlich, sondern leibhaftig unterworfen gewesen sei". Dostojewski weiß das also, und trotzdem versteigt er sich zu der Frage: „Wenn der Meister selbst am Vorabend seiner Hinrichtung dieses Bild seines Leichnams hätte sehen können, wer weiß, ob er sich hätte kreuzigen lassen?"

Man sieht, diese religiösen Phantasien, die sich an das Holbeinsche Bild knüpfen lassen, sind dem Dichter wichtiger als das Kunstwerk. Der Inhalt, das Dargestellte und seine gedankliche Paraphrase, nicht

die Darstellung sind ihm die Hauptsache. Es ist in dieser Beziehung bezeichnend, daß sich Dostojewski in der Verbannung mit dem Plane trug, „Briefe über die Kunst“ zu schreiben, die „eigentlich von der Bedeutung des Christentums für die Kunst“ handeln sollten. Man kann sich vorstellen, in welcher Richtung diese Ausführungen sich bewegt hätten. Wie stark aber die obigen Gedanken den Dichter beschäftigten, sieht man daraus, daß sie noch einmal bedeutsam in seinen Werken auftauchen. Im ersten und zweiten Kapitel des siebenten Buches der Karamazow hat er ähnliche Spekulationen in die psychologische Wirklichkeit umgesetzt: Der „Verwesungsgeruch“ (so lautet die Kapitelüberschrift) läßt die Menschen an der Heiligkeit des Starec Zosima zweifeln, allerdings nur die „Kleingläubigen“, nicht die gläubigen Verehrer des Verstorbenen, die ihre „Idee“, das heißt ihren festen Glauben, zu der verwesenden Leiche mitbrachten und sich durch das Werk der Natur nicht irremachen ließen.

Ganz anders steht es nun aber mit dem letzten Bilde, vor das uns der Dichter führt, mit Claude Lorrains „Acis und Galathea“. Wersilow weilt an einem milden Sommernachmittage in einem kleinen deutschen Städtchen bei Dresden. Er ist in einem von Bäumen und Blumen umgebenen Gasthause abgestiegen. „Und da hatte ich einen wunderlichen Traum. In der Dresdener Galerie hängt ein Bild von Claude Lorrain, das im Katalog als „Acis und Galathea“ angegeben ist. Ich habe es immer das goldene Zeitalter genannt, weshalb, weiß ich selber nicht. Ich hatte es auch schon früher gesehen, und jetzt, auf der Durchreise vor drei Tagen, war es mir wieder aufgefallen. Dieses Bild sah ich nun im Traum, aber nicht als Bild, sondern als Wirklichkeit . . . Ich sah jedenfalls — ganz wie es auf jenem Bilde zu sehen ist — ein Eckchen des Griechischen Archipels, und auch die Zeit war gleichsam um dreitausend Jahre zurückversetzt; ich sah blaue, schmeichelnde Wellen, Inseln und Klippen, ein blühendes Gestade, eine wunderbare Ferne, und dazu die untergehende rufende Sonne — es ist mit Worten gar nicht wiederzugeben! In diesem Bilde hat die europäische Menschheit die Erinnerung an ihre Wiege festgehalten, und der Gedanke daran erfüllte auch meine Seele wie mit Heimatliebe. Hier war einmal das irdische Paradies der Menschheit: die Götter stiegen vom Himmel herab und gingen mit den Menschen Verwandtschaft ein . . . Oh, dort lebten schöne Menschen! Glücklich und schuldlos erwachten sie und schlummerten sie ein; die Wiesen und Haine waren erfüllt von

ihren Liedern und ihrem Jauchzen; der große Überschuß an frischen Kräften strömte in Liebe und reiner Freude aus. Die Sonne umgab sie mit Wärme und Licht und freute sich an ihren schönen Kindern ... Welch ein wunderbarer Traum, welch erhabene Irrung der Menschheit! ... Und diese ganze Empfindung durchlebte ich gleichsam in meinem Traume; die Klippen und das Meer und die schrägen Strahlen der Abendsonne — alles das glaubte ich noch zu sehen, als ich erwachte und die Augen aufschlug, die mir buchstäblich von Tränen feucht waren ... Die Empfindung eines mir bis dahin noch ganz unbekannten Glückes erfüllte mein Herz bis zum Schmerz: das war die Liebe zur ganzen Menschheit[1] ... Es war schon Abend geworden; durch das Fenster meines kleinen Zimmers, durch das Grün der Blumen, die auf dem Fensterbrett standen, fiel eine Garbe von Sonnenstrahlen und überflutete mich mit Licht. Und da, mein Freund, da wurde — die untergehende Sonne des ersten Tages der europäischen Menschheit, die ich in meinem Traume gesehen hatte, für mich, als ich erwachte, sogleich zur untergehenden Sonne des letzten Tages der europäischen Menschheit."

Schon die heimliche Melodie der Worte verrät, daß in diesen Träumen unendlich viel mehr liegen muß als der Leser, der nur den obigen Auszug kennt, vermuten kann. Wer so verzückt vor einem Claude Lorrain steht, wer solche Worte findet (die „rufende Sonne"!), wer vor dieses Bild eine „Idee" mitbringt und sie durch das Bild bezeugt findet, — eine Idee, die diesmal nicht gewaltsam herbeispekuliert ist, sondern tatsächlich in der Seele des Malers lag, — der muß dem Maler, dem Bilde, der Landschaft irgendwie verwandt sein, so gut wie Goethe, Stendhal, C. F. Meyer, Jakob Burckhardt und Nietzsche eine geheime Ader in sich mit Claude Lorrain verwandt fühlten. Es ist ja eine bekannte Tatsache: So wenig ein Künstler ein beliebiges Kunstwerk willkürlich schaffen kann, so kann auch der Genießende nur das wirklich aufnehmen, was er schon in sich trägt.

Wäre diese Stelle aus dem Jüngling die einzige, in der wir vor

[1] Man erinnere sich später bei der Erwähnung der „schizothymen" Psyche Wersilow-Dostojewskis an diese Worte, sowie an die psychologische Tatsache, dass der mangelnde Rapport mit den Mitmenschen den Schizothymen oft in die „Liebe zur Menschheit" drängt: „Ich liebe die Menschheit," sagt ein ebenso veranlagter Held Dostojewskis, „doch wundre ich mich über mich selbst: Je mehr ich die Menschheit im allgemeinen liebe, desto weniger liebe ich die Menschen im einzelnen, das heisst, als einzelne Personen genommen." Dasselbe kann auch Wersilow von sich sagen.

Claude Lorrain geführt werden, so könnte ein Zweifler doch an irgendeinen zwar seltsamen, aber vielleicht nicht sehr bedeutsamen Zufall glauben. Aber jetzt, nach dem Bekanntwerden der bisher zurückgehaltenen „Beichte Stawrogins" aus den Dämonen, erkennt man, daß dasselbe Bild den Dichter lange Jahre hindurch und sehr tief beschäftigt hat. Die Dämonen schrieb Dostojewski 1870, also während seines Dresdener Aufenthaltes, und gerade in diesem Roman, fünf Jahre vor dem Jüngling und sicherlich unmittelbar unter dem Eindruck des Bildes an Ort und Stelle, findet sich die erste Verwendung desselben.

Stawrogin schildert ziemlich die gleiche Situation wie Wersilow. Bemerkenswert sind für uns aber hier die Sätze, die die Worte Wersilows noch verstärken: „Ich war eigens zu diesem Zweck in die Galerie gegangen, um es zu sehen; vielleicht hatte ich auch nur wegen dieses Bildes den Abstecher nach Dresden gemacht." Die Schilderung des Bildes, die nun in der „Beichte" folgt, ist viel kürzer und auch flacher als im Jüngling, — und vor allen Dingen, das Bild dient noch nicht zur Versinnbildlichung der Idee des kommenden goldenen Zeitalters, es ist hier lediglich Kontrast zu der folgenden Halluzination Stawrogins. Gegen das unschuldvolle, ruhige Glück des versunkenen Arkadiens soll sich die Ausgeburt des bösen Gewissens schrecklich abheben, wenn über die Blumenstöcke im Abendschein eine winzige Spinne kriecht, die sich zur drohenden Gestalt des geschändeten Mädchens auswächst. Künstlerisch wertvoll ist hier weder Gedanke noch Ausführung, aber das mindert nichts an der Bedeutung der Tatsache, daß das Bild selbst mit lebhaftem Interesse geschaut, wiederholt aufgesucht und in seiner Stimmung erfaßt ist, wenn es auch noch nicht so tief in seiner Idee interpretiert wird wie fünf Jahre später. Und daß es gerade Stawrogin[1] ist, der das Bedürfnis hat, sich von der Unschuld Arkadiens aufnehmen zu lassen, auch das ist sehr bezeichnend.

Es gibt nun aber unter den Landschaftsschilderungen Dostojewskis noch einige, die ganz auffallend an Claude Lorrain erinnern, auch ohne daß sein Name genannt wird. Zunächst in jener Novelle, aus der wir oben die Schilderung des Novemberregens angeführt haben, aus dem Traum eines lächerlichen Menschen. Dieser Mensch träumt einen ebenso „wunderlichen" Traum wie Wersilow:

[1] Vergl. eine interessante Stelle in der Concordia 2. Heft, Wien 1820, wo der ebenso wüste Zacharias Werner von Claude Lorrain schwärmt.

Er wird nach seinem Tode von einem Engel in den Weltenraum entrückt, auf eine andere Erde. Und was erblickt er da? Dasselbe, was Wersilow in seinem Traume sah. Die andere Erde liegt da im grellen Sonnenlicht eines paradiesisch schönen Tages (es klingt, als wenn Nietzsche von seinem Südglück in Portofino spricht). „Ich stand, glaube ich, auf einer jener Inseln, die auf unserer Erde den Griechischen Archipel bilden, oder vielleicht war es irgendwo an der Küste des Festlandes, das dort das Ägäische Meer umgibt. Oh, alles war ganz so wie bei uns, nur schien alles *in einer Feststimmung zu sein und in einem großen, heiligen, endlich erreichten Siege zu leuchten.*" Das ist das Heroische! Und dann das Idyllische: „Das freundliche tiefblaue Meer plätscherte leis an das Gestade und drängte sich zu ihm wie in offener, sichtbarer, fast bewußter Liebe. Die hohen, herrlichen Bäume standen in der ganzen Pracht ihrer Blüten . . . das Gras war von so leuchtendem frischen Grün, die Vögel durchzogen in Scharen die Luft und die kleinen setzten sich mir furchtlos auf Schultern und Arme und schlugen mich freudig mit ihren lieben bebenden Flügelchen." (Das ist deutlich eine Erinnerung an das Bild von Acis und Galathea, wo die Putten mit den Vögeln spielen!) „Und schließlich erblickte und erkannte ich auch die Menschen dieser glücklichen Erde." Es sind die arkadischen Menschen Claude Lorrains, die nun geschildert werden, wie sie in Freude und Unschuld, inmitten der sie liebenden Tiere, mit ihren schönen Kindern dahinleben, aber, und das ist wieder als Komplementärstimmung wichtig, „ohne die Ausbrüche der Eifersucht und jener grausamen Wollust", die der Dichter selber an sich genugsam kannte. Sie wissen auch von keiner Trauer und von keinen Tränen, sie kennen nur eine *bis zur ruhigen Begeisterung gesteigerte Liebe.* Wie dieses goldene Zeitalter nun von dem „Lächerlichen Menschen", durch dessen Antlitz uns die steinerne Maske Stawrogins heimlich anblickt, verdorben wird, ist eine andere Sache. Daß es sich um eine dritte Paraphrase von Claude Lorrains „Acis und Galathea" handelt, ist sicher.

Auch die noch ausstehenden zwei Schilderungen, die eines Herbsttages im Moskwatale und die Schweizerlandschaften des Idioten, lassen sich nicht im Rahmen der Bilder erfassen, die im ersten Teile dieses Aufsatzes besprochen wurden. Sie tragen vielmehr so deutliche Züge der heroisch-idyllischen Landschaftsphantasie, daß man

sie nur unter diesem Gesichtspunkt begreifen kann. Sie sind das Gefäß einer ganz bestimmten Stimmung und einer ganz bestimmten Idee.

Die eine findet sich in der Novelle vom kleinen Helden, jenem tapferen Knaben, der sich in eine Frau verliebt und nun den ersten Liebeskummer seines Lebens erfährt. Auch hier hebt sich wie überall die arkadische Seligkeit gegen den Schmerz der Seele ab. Aber Dostojewski erschaut und erlebt auch hier die große Synthese des Heroisch-Idyllischen: „Kaum atmend lag ich im Grase, hatte die Ellenbogen aufgestützt und schaute sinnverloren und ohne mich zu rühren geradeaus auf die umliegenden Hügel, die Fluren, Wiesen, den Fluß, der sich zwischen ihnen in großen Biegungen hinwand und weit, soweit das Auge nur folgen konnte, sich hinschlängelte zwischen neuen Hügeln und Gütern, die wie Punkte in der sonnenhellen Ferne schimmernd verschwammen, schaute auf die blauen kaum sichtbaren Wälder, die wie in Rauch gehüllt am Rande des glühenden Himmels sich hinzogen: und eine seltsam süße Stille, die aus der feierlichen Ruhe der Landschaft hervorzugehen schien, beruhigte allmählich mein erregtes Herz ... Aber meine ganze Seele begann sich seltsam dumpf und süß zu sehnen ... und Tränen, selige Tränen entströmten meinen Augen."

Ist das nicht Claude Lorrain? Und nun die Schweizerlandschaften des Fürsten Myschkin: „Wir hatten dort einen Wasserfall . . . der fiel von einem hohen Berge. Wie ein schmales, dünnes Band sah er aus, und er fiel fast senkrecht, — weiß, rauschend, mit schäumendem Gischt . . . Nachts lauschte ich gerne seinem Rauschen . . . Auch mitten am Tage, wenn man so zuweilen in die Berge ging, da blieb man plötzlich stehen; ringsum nichts als Fichten, alte, große, harzige Stämme; über einem auf dem Felsen die Ruinen einer mittelalterlichen Burg; unser Dorf weit unten, kaum sichtbar; die Sonne so grell, der Himmel blau, unheimlich wurde die Stille. Da scheint es einem denn, daß man irgendwohin gerufen wird . . ."

Das ist Dostojewskis Engadin. Man erkennt auch in dieser Schilderung und der inneren Einstellung zu dieser Natur das sehnsüchtige und zugleich erhabene Antlitz der heroisch-idyllischen Landschaft, allerdings sind die Züge viel blasser als im vorigen Bilde. Wie

nahe aber einem Menschen wie Dostojewski eine solche Landschaft stand und wie stark er dazu neigte, das heroisch-idyllische Moment herauszufühlen, zeigt eben die Tatsache, daß er gerade für eine seiner prägnantesten Ideen dreimal keinen besseren Mittler, keine sinnvollere Maske wählen konnte als den heroisch-idyllischen Claude Lorrain. Denn jene andere „Idee", die er an dem Holbeinschen Leichnam Christi entwickelt, spielt eine ganz nebensächliche Rolle neben der, welche er durch Wersilow in einer arkadischen Landschaftsphantasie offenbaren — oder, wenn man so will, — verstekken läßt.

Menschen wie Dostojewski lieben die Maske. Gerade solche Temperamente, die sich im allgemeinen rücksichtslos, ja schamlos aussprechen, wenn sie die Feder in die Hand nehmen — und zwar je zurückhaltender und verschlossener sie im unmittelbaren mündlichen Verkehr sind wie Dostojewski —, solche Charaktere ertappt man ständig auf der Sucht, hinter einer Maske weg zu sprechen. Mit der russischen Zensur das erklären zu wollen, wäre kindisch. Nein, er liebte es, die gefährlichsten oder heimlich geliebtesten seiner Gedanken hinter der „Halluzination" eines Kranken, hinter einer Wachphantasie, hinter den gleichsam zufälligen „Aufzeichnungen" irgendeines Menschen, hinter irgendwelchen schriftstellerischen Jugendsünden einer Person zu verstecken, sie so aus dem eigentlichen Roman herauszuheben und für harmlose Leser abseits zu stellen, als sei er, der Dichter, persönlich gar nicht so sehr an den Dingen beteiligt, als berichte er nur als gewissenhafter Chronist. Mit Iwan Karamazows „Großinquisitor" oder mit den Aufzeichnungen des kranken Hippolyt, auch mit der Beichte Stawrogins und den Aufzeichnungen des Untergrundmenschen sind wir ihm schon auf die Spur gekommen, aber es wird doch noch eindringender kritischer Arbeit bedürfen, bis alle anderen Dinge dieser Art richtig, d. h. in ihrer Beziehung zu dem Dichter selber, nicht zu der zufälligen Person des Romans, erkannt werden können. Es wird noch lange dauern, bis wir ihn ganz hinter seinen Gestalten erraten haben und verraten dürfen. Dabei ist er selbst der böse Geist, der im Dome seiner Werke umgeht und uns zuraunt: „Sei mißtrauisch gegen mich! Siehst du nicht, wie ich mich mit Fleiß verhülle? Ist's mein Geschöpf, das da redet, oder bin ich's selbst?" Es ist auch gar nicht leicht, den Geist zu fassen, selbst wenn man im Schatten seiner Geschöpfe seinen heimlichen Tritt vernimmt. Wersilow ist ganz zweifellos eine Be-

kenntnisgestalt Dostojewskis, es fragt sich nur, wann und wie weit sie das ist. Denn daß anderes wiederum dem Wersilow gehört, dem Geschöpf, der psychologischen Realität des Romans, nicht aber seinem Meister, das ist sicher. Doch da, wo Wersilow träumt und schwärmt, — und zwar auch er ganz unverantwortlich und gleichsam nur in der Erinnerung an seine holde, aber törichte Jugend — da, wo Wersilow als erwachender Pan, noch traumtrunken, aus der bukolischen Stille heraus redet, da seien wir sicher: Das spricht er, Dostojewski!

Und was spricht er? Oder vorsichtiger zunächst: Was sagt Wersilow? Wer ist dieser Wersilow, der allen anderen Personen des Romans und bis heute noch dem Leser ein wandelndes Rätsel ist?

Hier läßt sich Wersilows Wesen auch nicht annähernd wiedergeben, aber eins muß man wissen: Es ist eine Barbarei, diese merkwürdige Gestalt nur als den „zufälligen" Vater der „zufälligen russischen Familie" aufzufassen. Dazu können allerdings Dostojewskis eigene Bemerkungen im Nachwort zum „Jüngling" und im „Tagebuch eines Schriftstellers" verführen. Dostojewski hat immer so gearbeitet, daß die ursprüngliche, abstrakte führende „Idee" eines Romans, die er vor der Ausarbeitung des öfteren erörtert, später, während der Niederschrift des Werkes, unter dem Zwang der psychologischen Realität einer tragenden Gestalt und durch die Lust am Fabulieren überwuchert wurde. Als Gesamtcharakter muß uns nun aber Wersilow hier gleichgültig sein. Wir folgen ihm nur vor das Bild und suchen hinter seiner feinen, kühlen, edelmännischen Maske (der Schizothyme!) das Antlitz unseres Dichters.

Wersilow, der liberale Westler und russische Edelmann, — also scheinbar doch das Gegenteil vom sogenannten konservativen, slawophilen Dostojewski, — reist nach Europa. Warum? Aus plötzlicher Schwermut, aus der aristokratischen Schwermut des russischen Edelmanns, sagt er. Er emigrierte ohne Groll, doch mit der Nostalgie des enttäuschten westlich, kosmopolitisch orientierten Russen. Einen doppelten Grund hatte diese Schwermut, denn nicht nur Rußland, sondern auch Europa hatte ihn enttäuscht. Dort begossen ja damals gerade die Kommunarden die Tuilerien mit Petroleum! Er fuhr also hinaus, um Europa zu beerdigen. In der alten, heiligen Luft schwingt Sterbeglockenklang. Das Antlitz der europäischen alten Welt ist vor dem Vergehen. In dieser trostlosen Trauer kommt ihm jenes Bild Claude Lorrains als Traum vor die Seele. Es ist nun nicht mehr

„Acis und Galathea", es ist mehr: es ist das goldene Zeitalter, auf das er schaut. Wie ein gutes Omen für eine bessere Zukunft leuchtet es ihn an. Jene „rufende Sonne" über all der Glückseligkeit der ersten Menschen ist nicht die untergehende Sonne ihres ersten Tages, sondern ihres letzten, schönsten, der erst noch kommen wird. Keine bloße wehmütige Erinnerung an die Wiege der Menschheit ist dieser Traum, sondern die felsenfeste Hoffnung auf eine selige letzte Zukunft des Menschengeschlechts. Europa stirbt nicht, Rußland wird nicht sterben, denn Rußland muß für Europa leben. Mit diesem Glauben im Herzen ist Wersilow „der einzige Europäer", — denn die anderen gießen ja Petroleum auf die alten, heiligen Steine und morden sich, — und er kann der einzige Europäer sein, denn er ist Russe. Der Franzose war damals nur Franzose, der Deutsche nur Deutscher, der Engländer nur Engländer, aber der Russe ist mehr; er ist der Träger des höheren Kulturgedankens, denn der höhere russische Gedanke ist: Versöhnung aller Ideen. Freilich, auch in Rußland gibt es kaum tausend Menschen, die diesen Gedanken in sich tragen, aber tausend Herzen genügen ja, um eine Idee nicht sterben zu lassen.

Ich habe versucht, in diesen Sätzen die etwas zerstreuten Gedanken Wersilows zusammenzufassen. Der Satz aber, der eine weitere Brücke zu Friedrich Nietzsche schlagen wird, sei wörtlich angeführt:

„Merke dir etwas Eigentümliches, mein Freund: Jeder Franzose kann nicht nur seinem Frankreich, sondern auch der ganzen Menschheit einzig unter der Bedingung dienen, daß er soviel wie nur irgend möglich Franzose bleibt . . . und ebenso der Engländer und der Deutsche. Nur der Russe allein hat . . . diese Gabe erhalten, eben dann am meisten Russe zu sein, wenn er am meisten Europäer ist . . . Jenen Völkern aber ist bestimmt, noch lange gegeneinander zu kämpfen, denn sie sind noch gar zu ausschließlich Deutsche und gar zu ausschließlich Franzosen, und sie haben ihre Aufgaben in diesen Rollen noch nicht erfüllt."

Redet so Wersilow? Oder der Kriegshetzer und slawophile Chauvinist Dostojewski? Er selber nennt einmal den Russen denjenigen Menschen, der die meisten und verschiedenartigsten seelischen Möglichkeiten in sich berge. Auch dieser Wersilow und dieser Dostojewski sind nur die extrem scheinenden Komponenten der gleichen,

einen Persönlichkeit, nur daß man die wersilowsche Stimmungslage in Dostojewski bisher zu wenig beachtet hat. Man wird aber den Dichter Dostojewski nicht eher ganz begreifen, bis man nicht einen großen Teil seiner Gestalten als die Abspaltungen seines eigenen Wesens untersucht und verstanden hat. In unserem Falle ist die Mischung Wersilow-Dostojewski psychologisch leicht verständlich. Um sie mit den treffenden Worten eines modernen Psychologen und Psychiaters zu erklären, führe ich an, was Ernst Kretschmer in seinem Buche[1] über „Körperbau und Charakter" sagt. Er stellt fest, was man immer wieder bestätigt finden wird, daß das Heroische und das Idyllische schizothyme Komplementärstimmungen sind: „Das Heroische sowohl wie das Idyllische sind extreme, überspannte Stimmungslagen, zwischen denen der Affekt (des Schizothymen) in alternativen Wendungen überspringt. Die schizothyme Psyche, von dem lauten Pathos des heroischen Kampfes erschöpft, verfällt plötzlich in das Bedürfnis nach dem absoluten Kontrast, nach tränenreicher Zärtlichkeit und bukolischer Stille."

Es gibt jedoch auch für solche Charaktere die Möglichkeit, nicht in alternativen Wendungen von dem einen Extrem ins andere zu stürzen. Es gibt auch hier eine „Versöhnung der Ideen", oder wie Dostojewski einmal sagt: „Hier nähern sich die Ufer; hier leben alle Widersprüche beisammen." Die tatsächliche, stimmungsmäßige Vereinigung des heroischen Kampfes und der Sehnsucht nach Ruhe liegt in dieser so eigenartigen Harmonie des Heroisch-Idyllischen. Das Heroisch-Idyllische in seiner Vereinigung ist eine Erfindung schizothymer Künstler. Der ohnmächtige Fall vom Kampf in die Idylle wäre für die Auserlesenen unter ihnen eine schmachvolle Waffenstreckung. Nein, mit dem bloß Idyllischen ist ihnen nicht gedient. Nicht die Alternative ist das Refugium, sondern die „Versöhnung" der kämpfenden Ideen und Stimmungen, und sei es auch nur auf Augenblicke. Das Heroische darf nicht ganz verschwinden, es muß das feierliche Leuchten des „großen, heiligen, endlich erreichten Sieges" über der „seltsam süßen Stille" der Natur stehen wie ein Regenbogen bei abziehendem Gewitter, dessen Donner noch nicht ganz verhallt sind. Das ist es, was dem verzagten, müden Kämpfer als frohe Botschaft aus dem Bilde Claude Lorrains entgegenleuchtet, das ist es, was Dostojewski in einer Landschaft sah und brauchte,

[1] Dr. Ernst Kretschmer, Körperbau und Charakter, Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten, 2. Aufl., Berlin 1922, Springer.

das war es, was Friedrich Nietzsche veranlaßte, sich des Gleichnisses Claude Lorrains zu bedienen. Und nun beginnt man auch die seltsamsten Parallelen zu begreifen: hier, in der Unendlichkeit, treffen sie sich. Auch Claude Lorrain selber war ein Schizothymer, und seine arkadischen Träume sind Wunschträume, unter denen sich seine überzarten, feinen Nerven beruhigten. Es ist eine kleine, auserlesene Gemeinde von „guten Europäern", die sich vor den Bildern Claude Lorrains versammelt hat: Goethe, Stendhal, Jakob Burckhardt, Conrad Ferdinand Meyer, Nietzsche, und zu ihnen tritt als letzter der „höhere" Russe und „einzige Europäer" Dostojewski-Wersilow. Von Goethe abgesehen einen sich alle anderen auf der gleichen charakterologischen Basis. Doch uns sollen hier nur die beiden interessieren, die am nächsten einander verwandt sind, die beiden Dioskuren des damaligen und immer noch des heutigen Europas: Nietzsche und Dostojewski. Man erinnere sich, daß es Nietzsche selber war, der den Russen seinen „Verwandten" nennt, „aus plötzlich redendem Instinkt", wie er sagt, und einen Psychologen, mit dem er sich verstehe. Daß unter Dostojewskis Werken, soweit sie Nietzsche kannte, der „Jüngling" mit dem Traume Wersilows sich nicht befand, obwohl in einigen Kapiteln dieses Romans ein gut Teil vom „Willen zur Macht" vorweggenommen ist, ist wohl sicher. Es ist nur die gleiche charakterologische Grundlage, die beide vor Claude Lorrain vereinte, — und wenn wir noch einen Schritt weitergehen wollen, so ist es auch die „Idee", die beiden gleichermaßen gemeinsam ist. Es ist dies eben diejenige Idee, welche die gedankliche Unterlage zu Wersilows Traum gibt, jene höhere russische Idee. Dostojewski spricht sie uns Deutschen zwar ab ebenso wie den Franzosen und Engländern, aber wir wissen es besser: Sie ist ebenso die höhere deutsche Idee, wie sie die höhere russische ist. Gerade Nietzsche ist es, der sie unter uns Deutschen am tiefsten gefühlt und am bindendsten ausgedrückt hat. Was Dostojewski vom Russen sagt, daß er dann am meisten Russe sei, wenn er am meisten Europäer sei, sagt Nietzsche auch vom Deutschen. Der Ungeduldige schärft den Gedanken nur noch zum Befehl um und beruft sich dabei auf Goethes Stimme und Beispiel. Ernst Bertram[1] betont, daß es ein gleiches

[1] Man vergleiche zu unserm Thema die beiden Kapitel seines Nietzschebuches „Das deutsche Werden" und „Claude Lorrain". — Die Zitate aus Dostojewskis Werken sind mit Rücksicht auf den deutschen Leser der deutschen Gesamtausgabe (Piper-

französisches und englisches Ideal gar nicht geben könne. Auch das deckt sich mit Dostojewskis eigenen Worten, nur daß er dieses Ideal, diese „Gabe“ ausschließlich dem Russen zugestehen will. Und wo liegt nun schließlich die Vollendung dieser Idee des Überdeutschen und Überrussen? In Nietzsches Zarathustrazukunft und in Wersilow-Dostojewskis Goldenem Zeitalter der zukünftigen Tage der europäischen Menschheit. Wie die Menschen freilich dahingelangen werden, darüber sind Zarathustra und der Starec Zosima verschiedener Ansicht, aber was sie vereint, das sind eben diese Wunschträume der Schmerzvoll-Ungenügsamen, die nur der Unvollendete aber sich schmerzlich Vollendende kennt.

München) entnommen, die für unsere Zwecke meist genügte. Von ihrem Wortlaut bin ich jedoch abgewichen, wenn es mir nötig schien, d. h. wenn sie gar zu frei oder zu flüchtig war.

GEISTESWISSENSCHAFTEN UND PSYCHOANALYSE

VON

KUNO MITTENZWEY

Ist aus der Anwendung der psychoanalytischen Methode auf die Geisteswissenschaften ein Erkenntniszuwachs zu erhoffen?

Die Frage erscheint fast blasphemisch angesichts der ungeheueren Quantität der einschlägigen Literatur.

Gegenüber diesem quantitativen Eindruck ist zunächst zu erinnern, daß es d i e Psychoanalyse nicht gibt. Der psychoanalytische Betrieb wird heute gepflegt von einer Mehrheit von Schulen, die nicht in sekundären Fragen, sondern gerade in den Grundansichten diametrale Positionen vertreten. — Da die Verschiedenheit der Schulanschauungen in den Anwendungen auf die Geisteswissenschaften wieder zutage treten wird, ist es kein überflüssiger Aufenthalt, wenn wir hier diese Verschiedenheit kurz erinnern.

Die Spaltung begann, als Freud mit seinem Sexualismus auf dem Höhepunkt angelangt war und schlechthin alles auf die Inzestphantasie zurückführen wollte. Dieser Überspannung des Sexualismus gegenüber wies Adler darauf hin, daß es jedem Neurotiker leicht gelinge, eine hohe Sexualspannung zu produzieren, wenn er des Beweises bedürfe, wie sehr die Sexualität seine Sicherheit beeinträchtige. Als logisches Mittel, um den Sexualismus zu überwinden und doch mit dem sexualen Material, das die Patienten in der Analyse zutage förderten, in Einklang zu bleiben, diente das Mädchen für alles, die Symbolrelation. In gewissem Sinne hatte ja Freud selbst die Inzestreminiszenzen der Patienten in ihrem Wahrheitsgehalt herabgesetzt, als er sie, wegen ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, für bloße Inzest p h a n t a s i e n erklärte[1]: warum sollte man nicht noch weiter gehen und sie einfach für s y m b o l i s c h

[1] Freud hat selbst erzählt, in welcher Krise sich die Psychoanalyse damals befand. Jahrbuch VI, 216.

erklären. So behauptete Jung, daß der Inzestwunsch keinerlei realen Sexualwunsch enthalte, sondern lediglich symbolisch zu verstehen sei als der Wunsch, in den Schoß der Mutter zurückkehren zu dürfen, sich vor den Härten des Lebens flüchten zu können usw. Als wahre Ätiologie der Neurose statuierte Adler, nachdem die Sexualität auf eine sekundäre Rolle herabgedrückt war, das Minderwertigkeitsgefühl. Alle Symptome des Neurotikers sind nur Fiktionen, Arrangements, um die Störung des Selbstwertgefühls zu kompensieren. Jung dagegen behielt trotz der Entthronung der Sexualität den Freudschen Begriff der Libido bei, desexualisierte diesen aber so vollkommen, daß er ungefähr mit Schopenhauers Willensbegriff zusammenfiel und genau so der Beweger der gesunden Welt, wie der neurotischen wurde. Die Ätiologie der Neurose aber wurde nicht mehr in der Libido gefunden, sondern in der regressiven Bewegungsrichtung der Libido. Von hier aus gelangte Jung zu einer neuen Aufstellung über den Begriff der Introversion. Diesen Begriff hatte Freud aufgestellt, um die Wirklichkeitsabkehr des Neurotikers zu bezeichnen. Der Begriff ist also bei Freud ein pathologischer; ihm steht gegenüber die gesunde Wirklichkeitszugewandtheit des Normalen. Ganz anders bei Jung. Ihm wird Introversion ein Typenbegriff, der durchaus im Bereich des Normalen seine Stelle hat; als Korrelatbegriff steht ihm die Extraversion gegenüber. Hieraus ergibt sich eine Einteilung der Menschen in zwei polare Typen: man kann ungefähr sagen, der Introvertierte denkt, bevor er handelt, der Extravertierte handelt aus einem Gefühl heraus und denkt dann. Ursprünglich stellte Jung seine beiden Typen dem Unterschied von Denktypus und Fühltypus gleich, doch hat er später diese Gleichstellung widerrufen. Kriterium der Unterscheidung ist die Subjekts- bzw. Objektsbezogenheit der Libido. — Aus der Typenlehre ergibt sich auch eine Neuauffassung der Neurosen: die gewöhnlich sogenannte Neurose ist die Introversionsneurose, bei ihr ist das Denken überbetont, dagegen das Gefühlsleben ins Unbewußte verdrängt; die Hysterie ist die Extraversionsneurose, hier ist die Zuwendung an das Objekt, die Umwelt, überbetont, dagegen die gedankliche Zentrierung der Persönlichkeit ins Unbewußte verdrängt. —

Die Vertreter der verschiedenen Schulmeinungen haben es heute im allgemeinen aufgegeben, sich gegenseitig überzeugen zu wollen, und verkehren nicht mehr miteinander. Gegen die Existenz der ab-



weichenden Anschauung finden sie ihren Selbstschutz darin, daß sie deren Vertreter als in der Selbstanalyse nicht genügend weit vorgedrungen erklären. Die Freudianer erklären den Asexualismus der Adlerianer und der Jungianer damit, daß bei diesen gewisse Widerstände gegen das infantile Sexualleben noch nicht zur Auflösung gelangt seien. Von den Adlerianern und Freudianern wird an Freud die mangelnde Analyse gewisser asozialer herrischer Autoritätskomplexe konstatiert usw. usw.

Diese Gespaltenheit in den Grundansichten könnte dem Skeptiker genügen. Wenn zu jeder Grundthese bei der anderen Schule die gegenteilige sich auffinden läßt, was soll man weiter seine Zeit verlieren. Wenn z. B. Freud eine umfangreiche Untersuchung über das Inzestverbot bei den primitiven Völkern anstellt, so läßt sich aus den Jungschen Aufstellungen mit Leichtigkeit dagegen vorbringen, daß eine solche Untersuchung in ihren Ausgangspositionen irrig und in ihren Ergebnissen belanglos sei. In der Tat kann man, wenn man sich nur den Jargon aneignet, ungefähr zu jeder Spezialarbeit, die aus dem einen Lager kommt, das Gegenstück in der Sprache des anderen Lagers schreiben. Man kann jeden einzelnen klinischen Fall in verschiedener Ätiologie darstellen, ebenso kann man jede geisteswissenschaftliche Anwendung in verschiedener Richtung ausdeuten.

Die Verschiedenheit erstreckt sich ja nicht etwa nur auf die Theorie und verschwindet angesichts des empirischen Materials, ungefähr so, wie es für den Physiker ziemlich gleichgültig ist, ob er Energetiker oder Mechanist oder Konventionalist ist — seine Messungen werden davon nicht berührt. In der Psychoanalyse werden die verschiedenen Auffassungen gerade am konkreten Material am deutlichsten. Jung gibt als Beispiel den Traum einer Patientin im vorgerückten Stadium der Behandlung: sie will einen Bach überschreiten, ein Krebs packt sie am Fuß und zieht sie zurück. Der Krebs wäre nach Freud zu deuten als die Sehnsucht nach den Umarmungen der Freundin, an die ihre Sexualität homosexuell gebunden war (Fuß als Sexualsymbol). Nach Jung dagegen sei der Krebs Symbol für die unbewußte (regrediente) Libido der Träumerin selbst (der Krebs geht rückwärts). Man sieht, es gibt kein psychoanalytisches Material, das sozusagen „vor" oder „diesseits" der

Verschiedenheit der Lehrmeinungen läge. Das Material ist ja erst Erzeugnis der psychoanalytischen Betrachtungsweise.

Vorläufig ist aber diese theoretische „Selbstaufhebung“ oder „Selbstzersetzung“ der Psychoanalyse praktisch noch nicht sichtbar geworden, sondern die psychoanalytische Bewegung nimmt beträchtlich zu. Übrigens besteht, bei aller Gegensätzlichkeit der Schulen, in allen inhaltlichen Aufstellungen doch eine entschiedene Übereinstimmung rein formaler Art in Hinsicht auf eine psychoanalytische Methodik — die wir hier aber nicht herausarbeiten können. Jedenfalls verpflichtet sie uns, uns mit den vorliegenden geisteswissenschaftlichen Arbeiten doch etwas näher zu befassen.

Gemäß der oben aufgezeichneten Unterschiede der Grundanschauungen lassen sich unter diesen geisteswissenschaftlichen Arbeiten etwa fünf Arten unterscheiden.

1. Die weitaus meisten Arbeiten entsprechen dem Stande der Theoriebildung, wie er vor Eintritt der Spaltung war, und beschränken sich im wesentlichen auf eine Anwendung der Ergebnisse der „Traumdeutung“, insbesondere der Symboldeutung, auf geistige Inhalte verschiedenster Art: zunächst auf geistige Erzeugnisse oder biographische Ereignisse eines Menschen, dann weiter auf geistige Inhalte, wo dieses individualpsychische Moment fehlt, auf Schöpfungen des „Volksgeistes“, auf Märchen, Mythos, Volkslied u. a. m. Die klassischen Vorbilder solcher Untersuchungen hatte Freud selbst mit seinen Arbeiten über Jensens Gravida und die Kindheitserinnerung Leonardo da Vincis geliefert. Die sehr zahlreichen Arbeiten nach diesen Mustern enthalten doch in der prinzipiellen Methodik nichts Neues.

2. Nachdem die analytische Krankenbehandlung dahin geführt hatte, immer mehr die Inzestphantasie als „Kernkomplex der Neurose“ anzusprechen, mußte das Inzestverbot selbst zum aufregenden Problem werden. Folgerichtig ergab sich die Aufgabe, der Entstehung dieser Verbote bis in die Uranfänge menschlichen Daseins nachzuspüren. In ganz anderer Weise als bisher werden geisteswissenschaftliche Inhalte Gegenstand analytischer Untersuchung: nicht ein einzelnes Geistesprodukt soll nach individualpsychologischen Analogien erklärt werden, sondern das vorgeschichtliche Leben selbst wird zum Gegenstand der Untersuchung und eine Hauptachse menschlichen Gemeinschaftslebens soll seine analytische Aufhellung finden. Im vollen Bewußtsein der Originalität schreibt Freud stolz



im Beginn seiner Tabuarbeit: „. . . und nun scheint der Zeitpunkt günstig, um der über die Individualpsychologie hinausgreifenden Arbeit ein neues Ziel zu setzen.“ In dieser Arbeit, die eine umfängliche Kenntnis des ethnologischen Materials voraussetzt, hat Freud einen vollwertigen Nachfolger noch nicht gefunden.

3. Solchen Bestrebungen gegenüber legt die Adlersche Schule Wert darauf, streng individualpsychologisch zu denken. Demgemäß beschränken sich ihre geisteswissenschaftlichen Untersuchungen wesentlich auf Inhalte der individualen Biographik.

4. Jung dagegen setzte, als er sich von Freud trennte, seinen Ehrgeiz darein, seinen neuen, desexualisierten Libidobegriff mit allen Mitteln der Mythenanalyse und anderer geisteswissenschaftlicher Analogien zu fundieren.

5. Ebenso hat er seine Typenlehre sofort auf die Geisteswissenschaften übertragen und sich bemüht, den Gegensatz von Introversion und Extraversion an den historischen Bildungen der Geistesgeschichte nachzuweisen.

Das Hauptmittel, um geisteswissenschaftliche Inhalte psychoanalytisch zu behandeln, ist die Symboldeutung. Wir können hier nicht die ganze schwierige Frage der Symboldeutung umfänglich diskutieren. Können nur im Vorübergehen darauf hinweisen, daß die einzige Verifikation der Symboldeutung, die Befragung der Einfälle des Analysanden, bei der Analyse fertig vorliegender geistiger Inhalte fehlt. Was insbesondere auch darum wichtig ist, weil nur diese Einfälle des Analysanden die Entscheidung bringen können zwischen der außerordentlich großen Vieldeutigkeit eines jeden Inhaltes. Bei der geisteswissenschaftlichen Anwendung aber verwenden die Autoren aus der Fülle der möglichen Deutungen die ihnen gerade passende mit einer Selbstverständlichkeit, als ob die betreffende Bedeutung des jeweiligen Symbols mit absoluter Gewißheit „empirisch“ festgestellt sei, und das Publikum hat sich längst gewöhnt, die Deutungen als feststehenden Wissenschaftsbesitz hinzunehmen.

Der gewissenhafteste von allen ist bei weitem Freud. In seiner letzten Darstellung der Methodik, in den „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“, schreibt er zur Frage der Symboldeutung: „Es bleiben doch Fälle übrig, in denen die Assoziation versagt, oder, wenn erzwungen, nicht liefert, was wir von ihr erwar-

ten . . . Es ereignet sich dies auch bei der Traumdeutung mit normalen Personen oder bei der Deutung eigener Träume. Überzeugt man sich, daß in solchen Fällen alles Drängen nichts nützt, so macht man endlich die Entdeckung, daß der unerwünschte Zufall regelmäßig bei bestimmten Traumelementen eintrifft, und fängt an, eine neue Gesetzmäßigkeit[1] dort zu erkennen, wo man zuerst nur ein ausnahmsweises Versagen der Technik zu erfahren glaubte. Man kommt auf solche Weise zur Versuchung, diese ‚stummen' Traumelemente selbst zu deuten, aus eigenen Mitteln eine Übersetzung derselben vorzunehmen. Es drängt sich einem auf, daß man jedesmal einen befriedigenden Sinn erhält, wenn man sich diese Ersetzung getraut, während der Traum sinnlos bleibt ..., solange man sich zu solchem Eingriff nicht entschließt . . . Auf diese Weise erhält man für eine Reihe von Traumelementen konstante Übersetzungen, also ganz ähnlich, wie man es in unseren populären Traumbüchern für alle geträumten Dinge findet . . . Eine solche konstante Beziehung zwischen einem Traumelement und seiner Übersetzung heißen wir eine symbolische."

An dieser Stelle ist mit vorbildlicher Ehrlichkeit ausgesprochen: daß die meisten konstant gebrauchten Symboldeutungen nicht aus den Einfällen des Analysanden gewonnen sind (wie man aus allen bisherigen Darstellungen der analytischen Methode anzunehmen gezwungen war), sondern aus einem von diesen Einfällen unabhängigen Prinzip; daß sie nicht ein Ergebnis der Exploration des Analysanden sind, sondern ein Ergebnis des Mutes und der Entschlußkraft des Analytikers.

Mit diesen Worten, die im Gegensatz stehen zu allem, was bisher von analytischer Seite als die ausschließliche Quelle für die Gewinnung ihrer Ergebnisse bezeichnet wurde, ist das Entscheidende über die Symboldeutung gesagt. Man verstehe uns nicht falsch. Wir sagen damit nicht, daß die Symboldeutung vollständig in der Luft hängt oder reine Zutat des Analytikers sei. Der Analytiker glaubt schon eine Gesetzmäßigkeit im Einfallsgewebe des Analysanden zu erkennen. Aber angesichts dieser Gesetzmäßigkeit hilft er sich damit, daß er eine Konvention von Deutungen aufgestellt hat (bei Freud der überwiegend sexuellen Deutungen), die nachher immer passen. Nur dadurch ist es ja auch möglich, daß

[1] Diese Sperrung wie alle folgenden von mir.

derselbe Traum von den Freudianern so, von den Zürichern so gedeutet werden kann. Ob der Krebs so oder so zu deuten ist, hängt eben davon ab, welche Konvention man sich angeeignet hat, um jene Gesetzmäßigkeit der „stummen“ Elemente deutend beredt zu machen. Wir erklären nicht etwa die Symbolrelation überhaupt für Willkür. Es gibt ohne jeden Zweifel eine symbolische Anschauungs- und Ausdrucksform des Bewußtseins. (Davon sogleich mehr.) Es gibt auch Sexualneurosen, gibt Sexualsymbole. Es gibt auch empirisch festgestellte Symbole. Gut gesichert ist z. B. Wasser sehen als Symbolisierung des Harndranges. Überhaupt scheint das, was Scherner von Leibsymbolik vorausgeahnt hat, verhältnismäßig gut standzuhalten. Gegenüber einigen wenigen verhältnismäßig gut fundierten Symbolen glaube ich nicht, daß z. B. alles, was an Deutungen für Aus-dem-Wasser-holen = Rettungsphantasie, Passieren enger Gänge = Mutterleibsphantasie von Hand zu Hand weitergegeben wird usw., auch nur ein einziges Mal durch einen spontanen Einfall eines Analysanden verifiziert worden sei. Hier sind wir vermutlich im Bereich reiner Konvention. Es sind Spielmünzen, die immer wieder von Hand zu Hand gehen und die dadurch, im Bereich des analytischen Deutungsspiels, einen hohen Kurantwert erhalten haben. Aber wer vermag wirklich eine entscheidende Grenzlinie anzugeben zwischen diesen Symbolen und den Spermatozoen- und Vaterleibsträumen des „vollständig verwahrlosten“ Stekel, dieses enfant terrible der Psychoanalyse, der mit seiner Deutungsfixigkeit jede Gêne vermissen läßt, daß man doch wenigstens so tun muß, als ob die Deutung auf dem Wege sorgsamster Methodik sichergestellt sei?

Das in der Literatur mitgeteilte psychoanalytische Material gestattet im allgemeinen nicht deutlich zu scheiden, wieweit die Deutungsarbeit von den Einfällen des Analysanden getragen wird, und an welcher Stelle jene „neue Gesetzmäßigkeit“ Freuds beginnt und der „Eingriff“ des Analytikers einsetzt. (An ein paar Stellen des „Bruchstücks“[1] kann man vielleicht den Beginn des Eingriffs genau verfolgen, alle andere Kasuistik ist bereits zu summarisch und verschwommen.) Wir können darum unsere Behauptung, wieviel Konvention bei den heute üblichen Deutungen beteiligt sei, nicht an diesem Material direkt beweisen. Aber indirekte Beweise geben immerhin einen Anhalt. Eine der häufigst benutzten Deutungen

[1] „Kleine Schriften zur Neurosenlehre“.

z. B. ist die, daß „Zimmer“ über „Frauenzimmer“ als Weib gedeutet wird. Nun, das Gegenstück zu „Frauenzimmer“ ist das „Mannsbild“, es liegt sprachlich gleich nahe, seine Eignung zum Ausdruck des sexuell bezogenen Inhaltes „Mann“ ist die gleiche. Man müßte annehmen, daß der Traum von Bildern als Ausdruck einer Phantasie über Männer so häufig sei wie der Traum von Zimmern; der Traum des Wandelns durch eine Bildergalerie wäre eine hervorragende „Dirnenphantasie“. Aber dieser Bildertraum kommt kaum vor. In aller Naturwissenschaft ist es Regel, nach Aufstellung einer Theorie zu deduzieren, welche Tatsachen daraus folgen müßten, und erst wenn diese Tatsachen mit der Theorie übereinstimmen, gilt die Theorie als bestätigt. Kein Mensch ist bisher auf den Gedanken gekommen, zu deduzieren, wie die Träume aussehen müßten, wenn die üblichen Symboldeutungen richtig wären.

Ein indirekter Beweis ist es ja auch, daß die Deutung eines Symbols so ganz anders ausfällt, je nachdem welcher Schulrichtung der Analytiker anhängt. Man muß sich nur vergegenwärtigen, was es heißt, daß diese Verschiedenheit der Deutung überhaupt möglich ist. Die Zahl, welche der Physiker für die Gravitationskonstante erhält, wird nicht dadurch modifiziert, welcher Gravitationstheorie er anhängt.

Jetzt genug von der Symboldeutung als Methode. Nehmen wir an, alle Symbole werden tatsächlich von der Seele so verwendet, wie die Psychoanalyse es behauptet. Woher stammen sie? Bekanntlich sind die Symbole bei Freud ein Produkt der Zensur des Vorbewußten. Die Zensur kleidet die Gedanken des Unbewußten in die symbolische Form, um sie dem Bewußtsein erträglich zu machen und ihnen zugleich das oftmals Anstößige zu nehmen. Aber vor dieser „Traumentstellung“ ist der Traumgedanke ein verständlicher Gedanke. Freud spricht es direkt aus, daß der Traumgedanke ein Urteil ist, eine hochwertige intellektuelle Leistung. Auf jeden Fall steht zuerst der Traumgedanke, und sekundär tritt die symbolische Bearbeitung ein.

Wir können an dieser Stelle nicht in Kürze beweisen, warum das falsch ist. Es gibt eine „symbolische Apperzeption“, nicht bloß auf der Stufe der mythologischen Weltauffassung. Auch in unserer Zeit der angeblich „wissenschaftlichen“ Weltauffassung gibt es

Erkenntnisse, die nur symbolisch erfaßbar und ausdrückbar sind. Der intellektuelle Bildungsphilister, der ewige „Wagner“, zeichnet sich dadurch aus, daß er gegen Erkenntnisse dieser Art blind ist. Jedenfalls aber steht in dem ungeheueren Prozeß der Bewältigung der Welt durch den erkennenden Geist das Symbol zuerst, und dann kommt die Auflösung der im Symbol zusammengefaßten Erkenntnisse in das rationale Urteil. Das Symbol steht *vor* dem rationalen Urteil, der Weg geht *von* der bildhaften symbolischen Apperzeption *zum* bildlosen, abstrakten, rationalen Urteil.

Da unser ganzes heutiges Denken sich in rationalen Sätzen bewegt, da unsere Kinder von den ersten Schuljahren an gequält werden, in „ganzen Sätzen“ mit Kopula zu sprechen und damit der letzte Rest bildmäßigen Erfassens (der das herausgerissene Substantiv eingibt) künstlich ausgetrieben wird, so ist dieser Sachverhalt für den heutigen Menschen kaum mehr vollständig erfaßbar. Darum ist es auch so schwer, in Kürze und ohne umfangreiche phänomenologische Klärung, ein Beispiel zur „symbolischen Apperzeption“ zu geben. Zu leicht wird ein Beispiel gar nicht verstanden, weil der Blick nicht geöffnet ist für das, was daran gesehen werden soll. Das fruchtbarste Beispielsgebiet geben die religiösen Inhalte, denn wichtigste religiöse Inhalte, wie Taufe usw. sind nur vom Symbol aus erfaßbar. Aber der „Realist“ wird einwenden, daß diese Inhalte überhaupt keine Existenz haben, und daß ihnen nur durch das Mittel der symbolischen Einkleidung eine Scheinexistenz verliehen werden soll. Vielleicht aber finden sich doch Inhalte symbolischen Erfassens, die jenseits aller mitgeteilten Bildung, ja im Gegensatz dazu, ihr Dasein führen. Kommt es nicht immer wieder vor, daß Knaben im heranreifenden Alter, verborgen vor der Welt der Erwachsenen, sich eine Ader aufritzen und feierlichst „Blutsbrüderschaft“ eingehen? Hier ist das Vermischen des Blutes eine konstituierende Handlung, die Freundschaft war nicht vorher die gleiche, sondern sie wird durch den symbolischen Trunk verwandelt, das Symbol *schafft* die Blutsbrüderschaft. Damit sind wir bei der schöpferischen Kraft der symbolischen *Handlung* angelangt. Sie bildet vielleicht ein überzeugenderes Demonstrationsmaterial als die schöpferische Kraft der symbolischen Apperzeption (deswegen, weil hier leichter sichtbar ist, daß ein wirklicher Akt vorliegt, während der Aktcharakter der Apperzeption dem Laien immer Schwierigkeiten macht). Hier wimmelt es von Beispielen,

die von Mystik nun gar nichts mehr an sich haben. Das nüchterne Rechtsleben ist voll davon. Für wie viele Bauern wird nicht heute noch der Viehkauf erst durch den Handschlag perfekt: der Handschlag ist nicht etwa eine nachträgliche Bekräftigung des Kaufes, eine vermehrte Zusicherung, sondern der Kauf vollzieht sich im Handschlag. Vorher war noch alles offen, nachher aber gibt es keinen Rücktritt mehr. So wird der Handschlag rechtsschöpferisch, wie der Fall des Hammers des Auktionators. Was aber nun in dem Handschlag als Rechtshandlung alles enthalten war, der Gefahrenübergang usw., mit anderen Worten den ganzen rationalen Inhalt der Kaufhandlung in seinen Konsequenzen, den erfährt der Bauer erst nachher beim Advokaten. — Oder kann sich jemand eine Krönung vorstellen ohne eine Krone? Das „Krönen“ ist offenbar ein ziemlich elementarer Vorgang, denn wir gebrauchen das Wort immerhin ziemlich häufig. Es ist aber nicht gleichbedeutend mit Erhöhen, es ist auch kein nachträgliches Bekräftigen einer Erhöhung, sondern die Erhöhung vollzieht sich anschaulich durch die Verleihung der krönenden Zier. — Wenn nun gar irgendwo das Wort „Opfer“ fällt, so wird jeder Hörende zuerst irgendwie die Vorstellung einer Opferhandlung haben. Sei es, daß er sich direkt ein geschlachtetes Tier vorstellt, oder aber irgendeine Opferhandlung, die sich jemand um eines höheren Wertes willen „abringt“. Was aber das Opfer jenseits dieser symbolischen Handlung ist, was also mit anderen Worten der rationale, des Symbols entkleidete Inhalt des Opfers ist, das wissen wir Menschen ganz genau heute überhaupt noch nicht. Dabei ist das Opfer, in vielerlei kultlicher Gestalt, eine der häufigsten Handlungen, die die Menschheit Tag für Tag begeht. Es ist, als ob die Menschen sich ununterbrochen „symbolisierend“ um ein Geheimnis bemühten, das sie unmittelbar, asymbolisch überhaupt „noch“ nicht fassen können. Doch da sind wir wieder bei den religiösen Inhalten angelangt. —

Doch was hat das alles mit Psychoanalyse zu tun? Ist das nicht alles nur scholastische Haarspalterei? Ist es nicht praktisch gleichgültig, ob man sagt: das Urteil ist vor dem Symbol, oder: das Symbol ist vor dem Urteil? — Wenn ein Coupletdichter etwa das weibliche Genitale mit Muschel oder Täschchen bezeichnet, so weiß er natürlich im voraus, was er damit meint. Freud hat in seiner „Traumdeutung“ gelehrt, den Traum wie solch ein Couplet zu lesen: die Zensur sagt Muschel, damit der Träumer nicht chokiert ist, wenn sich die

Gedanken des Unbewußten mit dem Genitale befassen. Sicherlich mögen Träume genug vorkommen, wo eine derartige Auflösung zutrifft. Von der Traumdeutung ist die Art der Auffassung unmittelbar auf den Mythos übertragen worden: auch der Mythos weiß ganz genau, was er meint, wenn er seine Symbole gebraucht. Auch der Mythos wird wie ein Couplet gelesen. Die stillschweigende Voraussetzung ist, daß der Mythos ein rationales Urteil enthält: welcher Triumph, wenn dieses gefunden ist. Das sich natürlich um Penis und Vulva bewegt. Der Mythos betätigt sich wie die Traumzensur: er wählt die symbolische Form, um das Anstößige zu mildern. Nun, das ist dasjenige, was der Mythos ganz gewiß nicht nötig hatte. Der Mythos konnte es sich leisten, nackt zu sein. Der Mythos wählt die symbolische Form, weil sie der adäquate Ausdruck des symbolischen Welterfassens ist. Der Mythos „symbolisiert" nicht seine Erkenntnisse, geschweige daß er sie entstellte. Und die „Deutung", d. h. Übersetzung in das diskursive Urteil, kann nur geschehen, indem versucht wird, dem heutigen Menschen eine Ahnung von der symbolischen Weltbetrachtung beizubringen, aber nicht indem ein ganz anderer intellektueller Gedanke aufgestellt wird, der von dem Mythos durch Jahrtausende getrennt ist. Wenn z. B. Jupiter die Europa als Stier besucht, so wurde dieses Stiersymbol vom antiken Mythos nicht gewählt, um den sexuellen Charakter dieses Besuches weniger anstößig darzustellen. Das hätte der antike Mensch niemals verstanden: er wußte doch, daß sein größter Gott ein gewaltiger Beischläfer und Kinderzeuger war. Sondern Jupiter wurde als Stier gesehen, weil der Stier die gesteigertste irdische Erscheinungsform männlicher Zeugungskraft ist. Nicht um die Sexualität des Jupiter zu umkleiden, sondern um ihn ganz nur als Bullenhaftigkeit zu zeigen. Der Psychoanalytiker aber orakelt: der Stier ist, wie andere aktive, stoßende Tiere, ein häufiges Symbol für den Penis. Nein, der Stier ist gar kein Symbol für den Penis, sondern im Stier ist alles, was Ausdruck ist, Ausdruck von Zeugungskraft und der antike Mensch interessierte sich absolut nicht für den Penis des Jupiter, wollte nicht ein Ding Penis durch ein ganz anders geformtes Ding Stier ersetzen, sondern wollte ganz bildhaft den Ausdruck jener Kraft sehen, von der der stärkste Repräsentant für seinen herrlichen Gott gerade gut genug war.

Man kann vielleicht auch sagen: die Psychoanalyse versteht mit ihren intellektuellen Deutungen vom Mythos ungefähr soviel, wie

die späte, gar nicht mehr naive, gar nicht mehr mythenbildende Zeit des Rokoko davon verstand. Nur plumper, viel plumper.

Es wird aber doch nötig sein, ein etwas ausführlicheres Beispiel zu betrachten. Bisher könnte der Leser vielleicht meinen, der Unterschied sei nur Nuance.

So viele angebliche Mythendeutungen von psychoanalytischer Seite vorliegen, so kann man doch um die Wahl eines eindrucksvollen Beispiels verlegen sein. Denn der heutige Mensch hat im allgemeinen so entsetzlich wenig Verhältnis zum Mythos, daß es ihm eine ziemlich platonische Angelegenheit erscheint, ob die Deutung so oder so ausfällt. So wollen wir doch lieber einen Mythos wählen, in dem wirklich nostra res agitur, in dem es um uns selbst geht: den Mythos vom Sündenfall.

Die psychoanalytische Deutung dieses Mythos liegt von zwei Autoren vor: von Levy[1] und von Groddek[2]. Es genügt, wenn wir uns auf die Deutung von Levy beschränken, zumal diese ausführlicher und gewissenhafter ist. Groddek schüttelt die Sache mehr aus dem Handgelenk. Ludwig Levy behauptet, die Paradiesgeschichte „streng philosophisch voraussetzungslos zu erklären". Er setzt mit seiner Deutung bei der Schriftstelle ein, da es heißt: „da taten sich beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren" und fährt fort: „Das Wissen, das sie (die beiden Menschen) erlangt haben, ist das Wissen vom Unterschied der Geschlechter, die verbotene Frucht, die sie gegessen haben, der ‚Sündenfall', ist der erste Geschlechtsakt." Das Essen von der verbotenen Frucht „muß den Geschlechtsakt bezeichnen". Wie wird nun dieses Muß bewiesen? Angeblich ist Essen ein „bekannter Euphemismus für den Geschlechtsakt". Natürlich ist auch der Apfel ein erotisches Symbol wegen seiner Ähnlichkeit mit der weiblichen Brust. Das Apfelessen ist demnach deutlich eine sexuelle Handlung. Nun sind sehr wohl Symbolbräuche bekannt, in denen das Essen sexuell bezogen ist; ist es aber darum zulässig, das Essen überall da, wo man gerade mag, sexuell zu deuten? Ist nicht vielmehr gerade in dem Paradiesmythos ganz ausdrücklich gesagt, daß der Apfel auf dem Baum der Erkenntnis wächst? Der Ausweg wird auf die einfachste Weise von der Welt gefunden: auch das Erkennen hat sexuelle Bedeutung. Oft genug

[1] Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte. Imago V.

[2] Über Symbolisierungszwang. Imago VIII.

steht ja in der Schrift: er erkannte sein Weib für: er beschlief sie. Selbstverständlich ist auch Eden = Wonne = Wollust. Der Baum der Erkenntnis steht aber in der Mitte des Gartens der Wonne. „Genug, der Baum der Erkenntnis ist hinreichend gekennzeichnet.“ Was soll man noch lange davon sprechen, daß auch die Schlange ein phallisches Symbol ist. Bleibt endlich noch das Rätsel der Verfluchung. Warum wird der entsetzliche Fluch über Adam ausgesprochen? Warum wird sogar der Acker verflucht um seinetwillen? In welcher Beziehung steht der arme Acker zu Adams sexueller Handlung? Auch hier ist die Beziehung leicht herzustellen: auch der Acker hat eine sexual-symbolische Bedeutung. Denn Acker = Weib. Nun ist die Strafe Adams klar: „er hat geackert, den Geschlechtsakt mit seinem Weibe, dem Acker, vollzogen, darum muß er jetzt den wirklichen Acker, die harte Erde bebauen. Symbolisches jus tactionis!“

Dies ist der Prototyp einer jener vollkommen gedankenlosen Deutungen, die dabei wunderbar geschlossen erscheinen. Man beachte, wie vorgegangen wird: das Essen wird als Sexualsymbol gedeutet, dann der Apfel, das Erkennen, der Baum, die Schlange, schließlich der Acker; ist es dann ein Wunder, wenn der Ring sich schließt? Wir sind ja von vornherein ganz ausschließlich im Reich der Sexualität. Adam hätte tun können, was er wollte: wenn er auf den Baum geklettert wäre oder die Schlange umgebracht oder die Eva verprügelt hätte, das wären alles wieder nur Sexualhandlungen gewesen. Es gibt kein Entrinnen.

Wenn nur der Ring geschlossen ist, dann ist man froh, dann glaubt man in der Geschlossenheit bereits das Wahrheitskriterium in der Hand zu haben. Keinen Augenblick denkt man weiter nach, was nun eigentlich das Ganze soll. Warum wohl sollte der Verfasser der Genesis das Verbot an Adam, mit seinem Weibe zu schlafen, und Adams Übertretung des Verbotes in so seltsam verklausulierter Symbolik formuliert haben. Etwa weil die „psychische Zensur“ es so verlangt habe? Wie werden in der Genesis doch alle sexuellen Handlungen so einfach beim Namen genannt, bis zu Noahs Blutschande und Onans Praktiken, und gerade bei Adams Koitus soll die Sprache versagt haben? Wenn Gott dem Adam hätte gebieten wollen: Du sollst nicht mit deinem Weibe schlafen, er hätte wohl eine andere Sprache gefunden als das verschämte: Du sollst nicht vom Baum

der Erkenntnis essen. Man mache doch aus dem alttestamentarischen Gotte nicht eine schämige Jungfer. — Keine Ahnung davon besteht, was mythisches Denken ist, keine Ahnung, daß die Begattung zweier Menschen und ihr Verbot ein einfaches, sinnenfälliges Ereignis ist, das zu symbolisierender Sprache niemals Anlaß gegeben hätte, weil in Symbolen nur gesprochen wird, wenn damit etwas gemeint wird, was die Sinnenfälligkeit übersteigt, aber doch in der Sinnenfälligkeit dargestellt wird. Das ist eben die entsetzlich banale, vollkommen falsche Symbolauffassung Freuds: daß im Symbol ein sinnenfälliger (aber verpönter) Inhalt durch einen anderen sinnenfälligen (aber unverpönten) Inhalt dargestellt würde.

So mag das Symbol fungieren in den Träumen moderner Menschen, in den Mythen wirklich bildender Zeiten aber, die in Symbolen sprachen, weil sie wirklich die symbolischen Seinsbeziehungen des Menschen ausdrücken wollten, niemals.

Und warum sollte Gott wohl dem Adam den Koitus verboten haben? Ein grausames Verbot. Levy versucht eine Begründung des Verbotes zu geben mit einigen Bemerkungen über die Desexualisierung und Ethisierung der Religion, Bemerkungen, die etwa für ein paulinisches Christentum zutreffen würden. Wie oft wird nicht den Juden des alten Testamentes anbefohlen: seid fruchtbar und mehret euch — und dem Adam soll der Beischlaf verboten worden sein? Die Kirche hat wahrlich, namentlich seit dem Tridentinum, an Verpönung der Sexualität erhebliches geleistet. Das aber hat sie doch nicht fertiggebracht, daß sie die Verpönung des Sexualaktes in das Verbot des Apfelessens, also v o r den Sündenfall, verlegt hätte. Bisher war das Fleisch erst nach dem Sündenfall verpönt. Es ist immerhin interessant zu sehen, wie die Psychoanalyse, gerade wegen ihres ausschließlichen Sexualismus, plötzlich sexualitätsfeindlicher wird als die Kirche. Nun hat der Mythos vom Sündenfall einen ganz bestimmten, eindeutigen Sinn, der gerade von erheblichem psychoanalytischem Belang ist. Er schildert ganz genau den Einbruch des Bewußtseins in die Sphäre des vorbewußten, naturhaften Lebens. Das große Geheimnis, um dessen Erfassung sich dieser Mythos in Symbolen bemüht, heißt: wie kommt es, daß der Mensch als ein bewußtes Wesen wählen kann zwischen einer Mehrheit von Handlungen, zwischen guter und böser Tat? Wie kommt es, daß der Mensch als ein denkendes Wesen seiner selbst bewußt ist, daß er von der Stelle seines Denkens zurückschaut auf die Stelle seines Lebens, seiner Zeu-

gungskraft, und sie als Scham verhüllt? Auf der einen Seite steht das Tier als das rein triebgeführte Wesen, das in jedem Augenblick naiv tut, was es zu tun hat; auf der anderen Seite steht der Mensch als ein stets Mehrdeutiger, als ein stets Wissender, niemals Müssender, als ein von Zweifel und Scham Geplagter. Und nun besteht die große Leistung des Mythos darin, daß dieses Herausgetretensein des Menschen aus der Einheit des Kosmos als ein Fall empfunden wird, als ein Verlieren der Naivität. Durch diesen Verlust der Naivität, dieses Vertriebensein aus dem Garten des Paradieses, ist der Mensch wissend geworden, aber zugleich sein Handeln wahlbeschwert und sein Fleisch sündhaft.

Aber damit kreist die „symbolische Apperzeption" dieses Mythos ganz genau um die Stelle im Menschen, an welcher Psychoanalyse überhaupt möglich wird. Gerade die Psychoanalyse erhebt sich an der Bruchstelle zwischen unbewußtem, triebhaftem Leben im Menschen und bewußtem, geistgeführtem Leitbild. Wäre der Mensch rein denkfreies Wesen wie das Tier, wäre sein Leben rein in der Erfüllung der Triebe beschlossen, wäre er, so dieser Erfüllung ein Hindernis sich entgegenstellt, einfach unruhig und herabgesetzt, und vermöchte ihm kein Denken den Gedanken der Befriedigung oder aber einer „Ersatzbefriedigung" zu geben — dann gäbe es keine Psychoanalyse. Die Psychoanalyse versucht ja mehr oder minder, den Menschen in diesen Zustand zurückzuversetzen, ihn in den Garten der Naivität zurückzuführen, ihm die Last der Scham abzunehmen — welche Fehler sie dabei macht, gehört nicht hierher. Wäre der Mensch umgekehrt ein rein geistgeführtes Wesen, seine Wahl rein aus geistigen Antrieben bestimmt, keine Bestimmung seines Handelns aus Antrieben möglich, die ihm selber unbewußt und undurchsichtig sind, es gäbe keine Psychoanalyse. Auch das versucht ja die Psychoanalyse in gewissem Sinne: dem Menschen sein Tun und sein Wählen bis zum letzten durchsichtig zu machen. In jedem Falle aber lebt die Psychoanalyse ganz von dem Bruch zwischen „Bewußtem" und „Unbewußtem", zwischen den unbewußten Lebensantrieben und dem geistigen Bild, das der Mensch seinem Tun selbst vorzeichnet, von dem Bruch zwischen Naivität und Denken, der die Stufe des Menschseins im Gegensatz zum Tiersein bezeichnet. Und der seinen ersten Niederschlag im Bewußtsein des Menschengeschlechtes in Gestalt des Sündenfallmythos fand. Wie kann man Psychoanalytiker sein und zugleich diesem „psychoanaly-

tischsten“ Mythos der ganzen Mythologie eine derartige wideranalytische Deutung geben! Man kann sagen: Vor einigen tausend Jahren schrieb ein Mensch das zweite Kapitel der Genesis, der wußte etwas von Psychoanalyse. Und heute stammelt ein Geschlecht von Forschern in Sexualismen und weiß nichts mehr von ihr.

Daß aber in den psychoanalytischen Deutungen der Sinn des Mythos mit solcher Sicherheit verfehlt wird, ist die absolut richtige Folge davon, daß die atomisierende Deutungstechnik Freuds von der Traumdeutung auf die Mythendeutung übernommen wurde. Von Freud stammt die Deutungsvorschrift, daß man den Traum nicht als ein sinneinheitliches Gebilde betrachten dürfe, auch nicht, wenn er sich als solcher darstelle, sondern daß man ihn zerschlagen und bei der Deutung von den Elementen ausgehen müsse. Von da aus gelange man dann zum „latenten Trauminhalt“. Bald ergab sich, daß ein Traum „mehrfach determiniert“ sei, d. h. daß im Traum mehrere Wunschphantasien anklingen und sich überkreuzen. Heute denkt kein Analytiker mehr daran, zu jedem Traum einen bestimmten, geschlossenen „latenten Trauminhalt“ zu konstruieren. Ihm liegt nur daran, aus dem Traum die „Themen“ des Patienten zu eruieren, und er weiß, daß er schließlich aus jedem Traum zu jedem Thema gelangen kann. Was wir damit sagen wollen: die Deutung, die von den einzelnen Elementen des zerschlagenen Traumes ausgeht, findet ihre Einheit schließlich in den die Phantasie beherrschenden Themen des Analysanden, d. h. zuletzt in der Persönlichkeit des Analysanden. Der Mythos ist kein derartig sinnloses oder nur scheinbar sinnvolles Gebilde wie der Traum, er ist im Gegenteil aus einem einheitlichen, oft allertiefsten Sinne heraus konzipiert. Wird der Mythos in seine Elemente zerschlagen und nun von den Elementen aus gedeutet (und wir haben ja an dem Beispiel gesehen, wie das gemacht wird), so wäre es nur durch einen wunderbaren Zufall möglich, daß diese Deutungen sich wieder in der Sinneseinheit des Mythos träfen. Der regelmäßige Verlauf wird vielmehr der sein, daß diese, von den Elementen aufsteigenden Deutungen sich zusammenschließen in der Einheit dessen, der die Deutungseinfälle liefert, in der des Denkers. Da nun die psychoanalytischen Mythendeuter ganz einseitig darauf abgestellt sind, sexuale Beziehungen zu sehen, so ist die Folge, daß die Deutungen sich in einer sexualen Sinneseinheit zusammenschließen. Diese Sinneseinheit ist dann weiter nichts als

die Spiegelung der sexualistischen Denkrichtung ihres Urhebers. Der Sinn des Mythos aber bleibt draußen. Er wurde ja von Anfang an zertrümmert.

Wäre der Mythos die Erzählung eines noch lebenden Menschen, wäre es möglich, diesen mythenschaffenden Menschen zu analysieren, so wäre die atomisierende Methode zulässig. Dann könnte man diesem Menschen seinen Mythos in sinnlosen Elementen vorlegen, und in den durch diese Elemente angeregten Einfällen müßte der Sinn des Mythos schließlich wieder zum Vorschein kommen. Aber nur dann.

Wollten wir die Betrachtung in gleicher Breite weiterführen, so müßten wir jetzt ausführlich die Untersuchungen besprechen, die sich mit der Aufsuchung des Inzestkomplexes in der Geistesgeschichte der Menschheit beschäftigen. Das Material ist bequem zur Hand; Otto Rank, der Eckermann der Psychoanalyse, hat mit Schülerfleiß alles zusammengetragen, was an Inzest nur irgendwie aufzutreiben war[1]. Das Buch ist nach inzestuösen Themen geordnet; innerhalb des einzelnen Themas wird dann ältestes mythologisches und neuestes biographisches Material sorglos nebeneinandergestellt. Schon daraus geht hervor, daß von der mythologisierenden Apperzeption des mythenbildenden Menschen keinerlei Ahnung besteht. Der Mythos wird ebenso wörtlich genommen wie die naturalistischste Novelle. Für das biographische Material genüge eine Probe. Ein Mensch, dem man wirklich nicht wird nachsagen können, daß seine Beziehung zum anderen Geschlecht durch eine Bindung seiner Libido beeinträchtigt war, der in der Wahl seiner Partnerinnen alle Möglichkeiten durchlief, die seine gesellschaftlich ziemlich enge Zeit zu bieten hatte, der bis ins späte Alter in immer neuen Beziehungen immer neuen Reichtum zu geben vermochte, ohne darum der Unrast eines Don Juanismus zu verfallen, war Goethe. Was schreibt Rank? „Das ganze, an Seltsamkeiten und Rätseln so reiche Liebesleben Goethes läßt sich nur aus seiner niemals glatt überwundenen infantilen Fixierung an die Schwester, respektive Mutter verstehen." Wie hätte denn aber Goethe lieben sollen, damit der Analytiker keine infantile Fixierung konstatieren könnte? Wahrscheinlich hätte er die Friederike oder die Lili heiraten sollen, denn die Psychoanalytiker sind allzumal Spießer. Stets bemüht, den Anschluß

[1] Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig 1912.

ihres Patienten an die Normalität herzustellen, sehen sie bereits in jedem die Norm überschreitenden Individuum einen anschlußbedürftigen Patienten. Wehe aber, wenn der also gerettete Goethe noch gedichtet hätte, wenn er gar einmal die Gattin als schwesterliche Freundin oder ähnlich angeredet hätte. Sofort würde der Analytiker konstatieren, daß ihm die Friederike oder die Lili nur Schwestersurrogat war. Es gibt kein Entrinnen.

Wenn das Buch eine These hat, so ist es die, daß es den Seelenverhalt der „Inzestphantasie" ungefähr umkehrt: alle Phantasie ist Inzest. „Wir glauben erkannt zu haben, daß die aus Verdrängung dieser (der inzestuösen) Regungen resultierende psychische Energie eine der Haupttriebkräfte für die poetische Produktion abgibt." Gnädig wird zugestanden: „wir verkennen nicht die, allerdings auch aus gewissen typischen Verdrängungsmechanismen folgende und leicht verständliche Fähigkeit der Formgebung". Also auch da Verdrängung. Was aber wird aus dem Dichter, der so unvorsichtig ist, seine Verdrängungen analysieren zu lassen? Auch darüber belehrt uns Rank. „Die bereits ziemlich zahlreichen unter dem Einfluß der psychoanalytischen Ergebnisse stehenden Dichtungen zeigen nicht nur den Prozeß der Bewußtseinserweiterung im Künstler ziemlich weit vorgeschritten, sondern verraten deutlich als Endpunkt dieser Entwicklungslinie den Übergang der künstlerischen in die wissenschaftliche Darstellung."

Den schöpferischen Schritt tat wieder einmal nur Freud, indem er das Inzestverbot selbst zur Diskussion stellte. Das Inzestverbot ist ja wahrhaftig Geheimnis genug; wer von der Kriminalistik eine Ahnung hat, weiß, daß es einen moralischen Instinkt, der dem Verbot entspricht, hier nicht gibt. Wir können die außerordentlich geistreiche Theorie Freuds — welche darin gipfelt, daß im Totenopfer die Brüder den Vater verzehren, den sie umgebracht haben, weil er alle Frauen der Horde für sich allein in Anspruch nahm — hier nicht ausführlich kritisieren, fühlen uns auch durchaus nicht kompetent dazu. Nur eine einzige kritische Andeutung für den Kenner der Arbeit. Der ganze Freudsche Gedankenbau ist aufgebaut auf der Ambivalenz des Tabu. Das Tabu ist bekanntlich doppelwertig: es bedeutet, ähnlich wie das lateinische sacer, sowohl heilig wie unrein und verderbenbringend. Diese Doppelwertigkeit wird in Beziehung gebracht mit der Ambivalenz der Gefühlsregungen, wie sie bei Neu-

rotikern sich typisch findet, wenn in der gleichen Regung Wunsch und Gegenwunsch sich überdecken, wenn z. B. größte Berührungslust in der Berührungsscheu sich regt. Auf diese Weise wird aus der Doppelwertigkeit des Tabu geschlossen auf ein ambivalentes Gefühlsleben der Primitiven. Die Doppelwertigkeit sei nur der Niederschlag dieser Ambivalenz. Die „ältesten und stärksten Gelüste der Menschen" seien demnach die beiden Totemverbote: das Totemtier zu essen und mit den Totemgenossen des anderen Geschlechts zu verkehren. Schließlich sagt Freud es direkt: „es sei den Seelenregungen des Primitiven überhaupt ein höheres Maß von Ambivalenz zuzugestehen, als bei dem heute lebenden Kulturmenschen aufzufinden ist". Mit anderen Worten: die Primitiven werden als Zwangsneurotiker aufgefaßt[1]. Ein Anhalt für die Entscheidung könnte nur durch genaue Beobachtung des Lebens der noch lebenden Primitiven gefunden werden. Hier, fern von den Primitiven, kann nur darauf hingewiesen werden, daß der Schluß von der Doppelwertigkeit des Tabu auf ein ambivalentes Gefühlsleben nicht zwingend ist. Daß die Personen oder Tiere oder Gegenstände, die tabu sind, Träger positiver und negativer Attribute sind, besagt noch lange nicht, daß nun das Gefühlsverhältnis zu diesen Personen oder Tieren oder Gegenständen ein ambivalentes ist. Denn wohlgemerkt, von Ambivalenz zu sprechen ist nur berechtigt, wenn in ein und derselben Seelenregung die verschiedenwertigen Regungen übereinandergelagert sind, wenn z. B. übergroße Zärtlichkeit den Haß „überschreit". Das hat schon ein recht kompliziertes Seelenleben zur Voraussetzung. Wenn aber, um statt schwieriger Analysen ein einfaches Beispiel zu geben, ein religiös gläubiger Bauer von heute zusieht, wie ein Fürwitziger außerhalb des Kultes die Hostie mit frevelhafter Hand berührt, so wird er auch überzeugt sein, daß die Hostie dem Frevler Unheil bringe, obwohl er sonst in der Hostie den Träger des Segenbringenden und Erlösenden sieht. Daraus darf man aber ganz gewiß nicht den Schluß ziehen wollen, daß nun das Verhältnis des Bauern zur Hostie ein ambivalentes sei, gar daß er das heftige Gelüsten habe, die Hostie selbst zu berühren. Eine solche Doppelwertigkeit kommt allem Heiligen zu, welches als ein Heiliges die einheitliche Ebene der

[1] Ausdrücklich: „Wenn wir annehmen, dass dem Gefühlsleben der Primitiven ein ähnlich hohes Mass von Ambivalenz zukomme, wie wir es nach den Ergebnissen der Psychoanalyse den Zwangskranken zuschreiben, so wird es verständlich, dass . . ." Imago I, 323.

profanen Dinge überragt. Denn nur durch diese Doppelwertigkeit wird das Sakrale vom Profanen geschieden. Man kann auch sagen: diese Doppelwertigkeit des Sakralen ist nur die „Projektion" der beiden Verhaltungsweisen, die dem Sakralen gegenüber möglich sind, der kultlichen und der profanierenden. Nur die eine Wertigkeit, die positive, allein würde nicht genügen, um die Distanz zwischen Sakralem und Profanem aufrechtzuerhalten. Wenn das Götterbild immer nur Segen bringen würde, auch wenn man mit ihm unheilig umgeht, wäre es mit seiner Göttlichkeit dahin.

Richtig ist, daß das Sakrale nicht die „Projektion" eines eindeutigen Affektes, etwa der Verehrung oder des Glaubensbedürfnisses ist. Im Gottesbewußtsein des gläubigsten Menschen sind verschiedengerichtete Regungen übereinandergelagert, gehen Scheu und Beunruhigtsein darein. Das hat Freud richtig gesehen, und darin liegt das Verdienstliche seiner Anregung. Wie immer zäumt er nun die Sache vom anderen Ende auf. Wie er beispielsweise den Witz vom tendenziösen Witzeln her begreifen will, die Fehlleistung vom tendenziösen Sichgehenlassen her, so sucht er, immer seiner Denkweise getreu, dem Sakralen von den gegen das Sakrale gerichteten Regungen her beizukommen. Aber das Ineinandergewebtsein der verschiedenen, auf das Sakrale bezogenen Regungen ist noch keine Ambivalenz der einzelnen Regung, die Doppelwertigkeit des Tabu noch nicht der Niederschlag solcher Ambivalenz.

So wichtig alle derartigen Untersuchungen sind, solange man in der Inzestphantasie den Kernkomplex der Neurose sieht, so sehr verlieren sie plötzlich an Wichtigkeit, wenn man mit Adler und Jung dem Inzestwunsch lediglich symbolische Bedeutung beimißt. Die von Adler gepflegte Psychoanalyse, die sich selbst „Individualpsychologie" nennt, beschränkt ihre Untersuchungen von vornherein auf die Psychologie des Individuums. Demgemäß sind die aus der Adlerschen Schule hervorgegangenen geisteswissenschaftlichen Arbeiten fast ausschließlich biographisch und charakterologisch abgestellt. Nun sind die von Adler aufgestellten Leitbegriffe (Minderwertigkeitsgefühle, männlicher Protest usw.) zweifellos geeignet, als interessante heuristische Maxime für die noch so arg dilettantisch betriebene Biographik zu dienen. Manches anekdotische Material aus dem Leben außerordentlicher Persönlichkeiten erscheint in neuer Gruppierung und Beleuchtung. Das mag dann zuerst als ge-

waltiger Erkenntnisgewinn bestechen. Dieser Erkenntnisgewinn schmilzt arg zusammen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Adlersche Lebensschema von vornherein ja für jede Biographie gilt. Man zeige mir doch den außerordentlichen Menschen, sei er nun Künstler oder Gelehrter oder was sonst, der das Gefühl, seine Umgebung zu überragen, zuerst nicht nur in sich selbst trug, der nicht, solange die Bewährung durch die Leistung noch nicht geglückt war, den heftigsten Schwankungen des Selbstgefühls ausgesetzt war, bis es ihm dann endlich gelang, die Welt durch sein Werk zu bezwingen. Daß sich das alles dann dem Adlerschen Machtschema einfügt, ist eine Selbstverständlichkeit, aber erkannt ist damit gar nichts. Vor allem ist nicht das geringste zur Lösung des Geheimnisses beigebracht, wie es nun der Künstler anfängt, daß er eben etwas kann. Minderwertigkeit etwa des Ohres plus Machtstreben ergeben noch lange keinen Musiker usw. Mit beträchtlicher Geschäftigkeit wird immer wieder auf die Gemeinsamkeiten hingewiesen, die den Künstler mit dem Neurotiker verbinden: bleiben beide eben nur getrennt um die Kluft des Könnens. Dieses ewige Bemühen gerade um die Psychologie des Künstlers ist wohl nur — um einen Augenblick „Psychoanalyse der Psychoanalyse“ zu treiben — aus neurotischen Mechanismen zu verstehen. Alle diese um den Künstler bemühten Schriftsteller haben anscheinend eine ebenso große Sehnsucht nach dem Künstler, wie sie durch ein Ohnmachtsgefühl mangelnder Produktivität von ihm getrennt sind. Nun „rächen“ sie sich an dem Künstler, indem sie ihn, nur die Kurve seines Selbstgefühls durch sein Leben verfolgend, in ihre Nähe herabziehen, während sie die wirkliche Grundlage seines Selbstgefühls, die Beherrschung der künstlerischen Form, unter den Tisch fallen lassen.

Übrigens gibt es doch Lebensläufe außerordentlicher Menschen, für die die Anwendung des Adlerschen Schemas nichts von Belang ergibt. Wir können von vornherein sagen, welcher Art Menschen es sein werden: es sind Menschen, die im Rahmen einer vollkommen abgeschlossenen Kulturschichte, womöglich einer innerhalb der Familie tradierten Kultur aufgewachsen sind und infolge einer früh sich regenden Begabung bereits ein Selbstgefühl, das durch die Leistung fundiert war, in einem frühen Lebensalter gewonnen hatten, bevor das Streben nach einer Distanznahme von der Umgebung sich regte. In den Biographien der Mitglieder der Familie Bach, eines Tizian, ja selbst eines doch so alleinstehenden Menschen wie Leibniz

wird man vergebens versuchen, mit dem Adlerschen Schema sonderliches auszurichten. Hier stand eben die Leistung von den Oszillationen des Selbstgefühls. Wir sehen daraus, daß unser obiger Satz, daß das Adlersche Schema für jede Biographie eines außerordentlichen Menschen gilt, nur historische Gültigkeit hat: er gilt nur für unsere hyperindividualistische Zeit, in der sich der künstlerische Mensch, als der sensitive Mensch, von vornherein im Gegensatz zu einer bourgeoisen Umgebung fühlt und durch die Einsamkeit hindurchgetrieben wird, während doch zugleich der Welt all seine Liebe gilt, die er (typischstes Beispiel vielleicht van Gogh) mit seinem Werke rührend umwirbt.

So verwandt Jung mit Adler ist in dem Bestreben, die Psychoanalyse zu desexualisieren, so wenig beschränkt sich seine Begriffsbildung auf die individualpsychologischen Kategorien. Das Universum ist ihm gerade groß genug, um zur Fundierung seines neuen Libidobegriffes zu dienen, und so gibt er in seiner Untersuchung über „Wandlungen und Symbole der Libido“ nichts Geringeres als eine ganze Kosmogonie der Libido (oder Libidogonie des Kosmos). Die Methode ist in der Hauptsache wieder die der Symboldeutung; dazu kommt ein merkwürdiges, der Wortverwendung im Worttraum nachgebildetes Etymologisieren, das keines ist. Nur daß bei der Mythendeutung usw. eine gewisse Einheit, auf die der Deutungssinn abgestellt wurde, immerhin noch dadurch gegeben war, daß der einzelne Mythos nur eine begrenzte Anzahl von Elementen enthält. Bei der Jungschen Arbeit aber, in der die heterogensten Geistesinhalte aus den verschiedensten Zeiten und Erdteilen nebeneinandergestellt werden, damit ihre Deutungen sich gegenseitig stützen, fehlt jede derartige Einheit. Gegenstand und Ziel der Deutungsarbeit ist nicht irgendeine Sinneseinheit, sondern die Libido selbst.

Diese ist aber so groß wie die Seele selbst, so groß wie Mikrokosmos und Makrokosmos zugleich. Die Sexualität ist hinfort lediglich ein „Anwendungsgebiet“ der Libido. So wird die Untersuchung faktisch gegenstandslos durch die überspannte Totalisierung des Begriffes: die Welt vermag nur noch zu antworten, was Jung in sie hineinruft: Libido, Libido! Ist die Seele „ganz nur Libido“, so wird die Libido alles und zugleich nichts, denn alle einzelnen Phänomene sind dann nur durch hinzukommende, die Libido determinierende Kräfte zu verstehen. Wenn Theodor Vischers „Auch Einer“ behaup-

tet, der Weltgrund sei ein Weib, und damit den wesentlichen Inhalt der Jungschen Libidotheorie — ohne analytische Symboldeutungen — vorausnimmt, so liegt die Pointe solcher Behauptung in einem ironischen Irrationalismus. Wenn Jung die Libido zur Herrin der Welt erklärt, so könnte man die Pointe in der Richtung vermuten, daß die Libido gewissermaßen tun kann, was sie will, daß sie der Inbegriff von Gut und Böse ist. Wer diese Konsequenz aus dem Panlibidinismus ableiten wollte, würde die Jungsche Konzeption arg mißverstehen. Nachdem Jung die Libido zum Inbegriff aller Dinge erhoben hat, ist er alsbald gezwungen, Wertunterschiede in diese nur aus Libido gewobene Welt einzuführen, und da er eine libidofremde Macht nicht einführen möchte, hilft er sich damit, daß er die Wertunterschiede als Richtungsunterschiede der Libido auffaßt. Auf diese Weise ist es zu verstehen, wie in der Jungschen Begriffsbildung die Begriffe „extravertiert" und „introvertiert" zu so dominierender Wichtigkeit gelangen. Der Libidobegriff selbst verliert an Interesse, und nur die Richtungsunterschiede der Libido werden zum Problem. Zugleich sieht man, wie die Begriffsbildung aus den kosmischen Weiten heimkehrt und wieder mehr individualpsychologisch wird. — Die Begriffe der Extraversion und Introversion spielen bei Jung (rein methodisch betrachtet) eine ähnliche Rolle wie die Begriffe der Position und Negation bei Hegel. Auch im Hegelschen Panlogismus war der Begriff des Geistes, durch seine Überweitung, schließlich vollkommen inhaltsleer geworden. Der dialektische Prozeß ermöglichte es dann, dem Geiste die Fülle der konkreten Inhalte wiederzugewinnen. Auch in Jungs Panlibidinismus kehrt jetzt durch das Begriffspaar Extra-Introversion das Individuum mit der Fülle konkreten Bewußtseinslebens wieder ein. Aber bei Hegel treten Position und Negation gegeneinander in Bewegung und ermöglichen, eine ganze Entwicklung des Geistes abzuleiten. Jungs Extra- und Introversion dagegen bleiben im starren Gegensatzverhältnis stehen: sie werden damit zu Typenbegriffen.

In der konkreten Erfüllung nun dieser beiden Typenbegriffe bewährt Jung die psychologische Intuition, die ihm eignet. Es ist schwer, dem Unkundigen mit ein paar Worten eine Ahnung von diesen Typen zu vermitteln. Jung selbst nimmt Bezug auf die herzlich-banale Typenlehre, die James in seinem Pragmatismus aufstellt, den Gegensatz von tender-minded und tough-minded, der dann in der Durchführung doch im wesentlichen auf den Unterschied zwi-

schen Rationalismus und Sensualismus hinauskommt. Man muß Jung zuerkennen, daß er ganz erheblich tiefer gräbt. Vergegenwärtigt man sich, daß die Libido mit Sexualität oder Wollust nichts mehr zu tun hat, sondern ungefähr die Vitalitätsstelle im Menschen bezeichnet, so ist der Mensch allerdings an einem wesentlichsten Punkte gepackt, wenn man ihn danach unterscheidet, ob seine Vitalität primär sich auf das Objekt oder auf das Subjekt bezieht. Natürlich zeigt sich sehr bald, daß die Natur reicher ist als das Denken, und daß man mit dem Schema in die Brüche kommt. Jung hatte ursprünglich den Typengegensatz als den Gegensatz von Denktyp und Fühltyp eingeführt. Es wurde schon erwähnt, daß er diese Gleichstellung später selbst widerrufen hat. Er kennt jetzt auch einen introvertierten Fühltypus und einen extravertierten Denktypus, und andere Zwischentypen mehr. Solche Mischtypen werden eingeführt, um die Stellen zu verkleiden, wo das Schema versagt. Es kommt ja aber gar nicht darauf an, daß man nun jeden einzelnen Menschen unter das Typenschema subsumieren kann. Als bloße Leitbegriffe für die Deskription des Individuums sind die Typenbegriffe jedenfalls wertvoll. Wertvoll ist auch die Konsequenz, die sich unmittelbar daraus ergibt, daß es ein konstitutionelles Mißverstehen der Menschen untereinander gibt. Ein Mißverstehen, das nicht bloß auf einem „mangelnden Verständnis“ des Sinnes des vom andern Gesagten besteht. Denn die Typen sind polare Begriffe, ihre Repräsentanten verstehen einander nicht, es führt keine Brücke von einem zum andern. Sie können einander eventuell heiraten, verstehen aber nicht.

Wenn nur Jung sich in der Anwendung der Typenlehre auf die individualpsychologische Aufgabe beschränken wollte. Aber sogleich regt sich wieder der Drang, die durch die Methode abgegrenzte Kompetenz zu überschreiten und mit dem neuen Begriffspaar auf die Geistesgeschichte loszugehen. Da gibt es bald keinen Inhalt der Geistesentwicklung mehr, der sich nicht dem Schema fügen muß. Der Transsubstantionsstreit, der Nominalismusstreit, der Unterschied von Apollinischem und Dionysischem, alle diese großen Geistesereignisse tun im Grunde weiter nichts, als daß sie durch den Raum der Geschichte in vielerlei Form das Echo weitergeben: hie Introversion, hie Extraversion! Der Messias aber, der Mittler, ist nichts weiter als die mittlere Position zwischen diesen Gegensätzen,

die zugleich das Lebensoptimum ist. „Da nun die mittlere Position einen irrationalen Charakter hat als die Vereinigung von Gegensätzen und noch unbewußt ist, so erscheint sie projiziert als vermittelnder Gott, als Messias oder Mediator. Für unsere, in puncto Erkenntnis, primitiveren westlichen Religionsformen erscheint die neue Lebensmöglichkeit als Gott oder Heiland, der aus Liebe oder aus väterlicher Fürsorge, aber aus seinem eigenen inneren Entschluß heraus die Zerspaltung aufhebt, wann und wie es ihm paßt. Die Kindlichkeit dieser Anschauung ist in die Augen springend. Der Osten hat seit Jahrtausenden diesen Vorgang erkannt und deshalb auch eine psychologische Heilslehre aufgestellt, welche den Erlösungsweg in den Bereich menschlicher Absicht rückt. So hat die indische Religion sowohl wie die chinesische und der Buddhismus die Vorstellung eines mittleren Pfades, der von magischer Wirksamkeit, erlösend und durch bewußte Einstellung erreichbar ist“[1]. Wohl begreiflich, daß von dieser Auffassung aus die immanente und reichlich zivilisierte Lehre des Taoismus weniger „kindlich“ erscheint als die abendländischen Religionsbildungen. Bisher waren wir der Meinung, daß der Messias der Mittler sein sollte zwischen Mensch und Gott, oder, um weniger „religiös“ zu sprechen, zwischen dem in die Individuation eingesperrten und zur Willenhaftigkeit verurteilten Ich und der Gesamtheit des Alls. Wenn die Absicht gewesen wäre, im Messias nur den Mittler zwischen den beiden Libidorichtungen zu finden, so hätte die frühchristliche Dogmatik in der Tugendlehre des Aristoteles von der rechten Mitte eine äußerst naheliegende Anknüpfung nehmen können. Aber sie hielt sich nicht an Aristoteles, sondern an Plotin. Warum wohl?

Doch lassen wir den Mittler beiseite, der uns in äußerst schwierige Gebiete verführen würde, und halten wir uns an die beiden Extreme Introversion und Extraversion. Wie die Anwendung auf die Geistesgeschichte und die typischen Problemspaltungen der Philosophie erfolgen wird, ist unschwer zu erraten: alles, was auf der Seite des Rationalen, Besinnlichen steht, wird im allgemeinen der Introversion, was auf Seite des Sinnlichen, Überschwänglichen, Phantastischen steht, der Extraversion zugeteilt werden. So kann das Schema kaum je versagen. Doch wird es noch weitherziger interpretiert, damit es ganz gewiß nicht versagen kann. Auch das eigenartigste Gebilde der Geistesgeschichte wird sich, von seinem Inhalt ganz abge-

[1] Psychologische Typen, S. 276.

sehen, seinem historischen Auftreten nach danach einordnen lassen, ob es den Instinkten seiner Zeit entgegenkommt, oder ob es im Gegensatz zu dem herrschenden Zeitgeist konzipiert ist. Da nun Jung unter dem „Objekt", dem sich die Libido zu- oder abwendet, auch die historische Umgebung, das Milieu usw. begreift, in welchem das betreffende Geistesgebilde entstanden ist, so ist ohne weiteres klar, daß überhaupt kein Fall denkbar ist, auf den der Jungsche Typendualismus nicht anwendbar wäre. Es gibt kein Entrinnen.

Das Ergebnis der Anwendung ist ein geistesgeschichtlicher Pluralismus, ähnlich wie Jaspers ihn erhält. Nur daß die Jasperschen Aufstellungen ungeheuer viel reicher sind und aus dem Gegenstande selbst hergeleitet werden, während der Jungsche Pluralismus aus der schematischen Applikation einer verhältnismäßig simplen charakterologischen Erfahrung erwächst und schließlich auf den ermüdenden Dualismus der beiden Typen hinauskommt, mit dem er begonnen hat. Der Erkenntnisgewinn ist ein skeptischer: die wichtigsten Probleme der Geistesgeschichte erscheinen zurückgeführt auf einen simplen Gegensatz der Menschheitstypen, der organisch angelegt ist. Gerade als ob ein böser Gott sich fortdauernd den Scherz leistete, Menschen zu schaffen, die typisch aneinander vorbeireden müssen, damit eine Geistesgeschichte der Mißverständnisse sich ergäbe. Die Geistesgeschichte wird damit zu einer Art „Streuungsphänomen" der Typenveranlagung. Da die beiden Typen sich nicht gegenseitig befruchten oder in einem Dritten aufheben können, wie bei Hegel Position und Negation, so besteht auch nicht die Möglichkeit, der Unvernunft der Gegensätze in einem Entwicklungsprozeß Vernunft zu verleihen. Solange denkende Menschen gezeugt werden, werden sie in extravertierten und introvertierten Typengegensatz gegeneinander treten. Der Fall ist faktisch hoffnungslos. Die einzige Rettung wäre, nach Zürich zu gehen und das Lebensoptimum der mittleren Position zu lernen. Das ist nicht etwa ein Witz. Nur im Vorübergehen sei erwähnt, daß auch die Gegensätze innerhalb der Psychoanalyse, wie nicht anders zu erwarten, sofort auf die Typenlehre zurückgeführt werden. „Das Grundschema ist bei Freud die Sexualität, bei Adler dagegen die Macht des Subjekts. Freud möchte das ungestörte Herausfließen der Triebe an das Objekt gewährleisten, Adler aber möchte den feindseligen Bann der Objekte durchbrechen, um das Ich von der Erstickung im eigenen Panzer zu erlösen. Erstere Ansicht dürfte daher im wesentlichen extravertiert, letztere introvertiert

sein. Die extravertierte Theorie gilt für den extravertierten, die introvertierte Theorie gilt für den introvertierten Typus . . . Die charakteristische Animosität zwischen den Vertretern der beiden Standpunkte rührt von der Tatsache her, daß der eine Standpunkt konsequenterweise eine Entwertung und Heruntersetzung des anderen Standpunktes bedeutet."

Der entscheidende Einwand gegen die geisteswissenschaftliche Anwendung der Typenlehre wurde bisher noch nicht vorgebracht. Denn wenn Jung bei einem skeptischen Pluralismus endet, so ist das kein Einwand. Wenn er ganz ausdrücklich verkündet: „Es gibt so viele ‚wahre' Betrachtungsweisen, als es Typen gibt" — nun, vielleicht ist das Reich der Wahrheit wirklich nicht größer als jeweils das Reich des Typus, dem sie entspricht. Wir haben uns ja seit Spengler schon an vieles gewöhnt. Der Grundfehler Jungs ist aus dem bisherigen noch nicht ersichtlich. Wenn Jung von irgendeiner philosophischen Lehre oder dergleichen feststellt, sie gehöre dem intro- oder extravertierten Typus an, so ist seine Meinung nun nicht etwa die, daß ihr Urheber intro- oder extravertiert sei. Das wäre die typisch-psychologistische Denkweise. Nein, sondern die Rubrizierung einer Lehre unter die Typen wird vorgenommen, ohne daß nach der psychischen Konstitution ihres Urhebers und seiner Typenzugehörigkeit überhaupt gefragt wird. Wenn z. B. Jung die Lehrgegensätze zwischen Radbertus und Scotus Eringena auf den Gegensatz von extravertiert und introvertiert zurückführt, so ist seine Meinung nicht etwa die, daß Radbertus selbst ein Extravertierter gewesen sei. Er schreibt ausdrücklich: „Er (Radbertus) könnte ebensogut ein Introvertierter gewesen sein." Also die Lehre allein wird unter das Typenschema rubriziert, unabhängig davon, welchem Typ ihr Urheber angehört. Was aber heißt das eigentlich? Man mache es sich genau klar.

Die Jungschen Typenbegriffe sind wesentlich charakterologische Begriffe. Sie sind abstrahiert aus charakterologischen Erfahrungen, und sind ihrem Wesen nach anwendbar auf charakterologische Phänomene. Zunächst also und im eigentlichen Sinne auf Phänomene des individuellen Bewußtseinslebens. Dabei kann das Individuum, das dieses Bewußtseinsleben trägt, weiterhin auch gedichtet sein; auch auf einen Gott wird man die Typenlehre anwenden können. Schwieriger ist schon die Anwendung auf ein Volk; da aber auch ein Volk Träger eines Charakters ist, ist die Anwendung auch

hier möglich. Aber auf ein objektives, vom erzeugenden Individuum losgelöstes Lehrgebilde die Typenlehre anwenden zu wollen, kann einen Sinn nur haben dann, wenn sich dieses Lehrgebilde inhaltlich auf Phänomene des individuellen Bewußtseins bezieht. So hat z. B. die eben zitierte Anwendung auf die Gegensätze innerhalb der Psychoanalyse einen gewissen Sinn. Wenn gesagt wird, Adlers Lehre sei introvertiert, so hat dies den Sinn, daß von dieser Lehre die individuellen Bewußtseinsvorgänge überwiegend nach dem Muster der Vorgänge im introvertierten Menschen gesehen werden. Wenn aber eine Lehre sich, wie die Transsubstantionslehre, überhaupt nicht mit charakterologischen Tatsachen beschäftigt, so ist es sinnlos, auf sie die Typen anwenden zu wollen. Es ist sinnlos, die Typenbegriffe, die wesentlich charakterologischer Struktur sind, auf objektive Inhalte anwenden zu wollen, die mit den charakterologischen Kategorien überhaupt nichts zu tun haben.

Die Grenzlinie ist schwierig, aber sie ist im Prinzip messerscharf zu ziehen. Wenn man weitherzig ist, kann man eine Berechtigung, von introvertiert und extravertiert zu reden, bei allen Inhalten zuerkennen, die sich irgendwie mit personalen Qualitäten beschäftigen. Man kann ja darüber streiten, welchen Realitätsgrad derartige Prädikatsbegriffe wie das Sentimentalische, das Dionysische usw. überhaupt haben. Immerhin beziehen sie sich doch auf Ausdrucksqualitäten von Personen. Dabei ist gleichwohl die Anwendung des Typenschemas schwierig. Denn die Subsumtion unter die Typenbegriffe darf man streng genommen erst vollziehen, wenn man den ganzen Menschen kennt, wenn man über die wesentliche Zusammensetzung seines ganzen Charakters Bescheid weiß. Es stellt sich denn auch bald heraus, daß, wenn man Begriffe wie naiv—sentimentalisch mit extravertiert—introvertiert in Beziehung bringt, man in Wirklichkeit nicht mehr von Menschentypen spricht, sondern lediglich von typischen Mechanismen[1]. — Jede Berechtigung aber, die Typenbegriffe anzuwenden, schwindet, wenn es sich um Inhalte vollständig apersonaler Natur handelt. Der Universalienstreit beschäftigt sich mit dem Realitätswert der Begriffe, also jener Denkgegenstände, in denen das Denken eine Welt objektiver Gültigkeit jenseits aller personalen Kategorien erzeugt. Wie vollständig jenseits der personalen Inhalte der Universalienstreit liegt, kann man sich schnell vergegenwärtigen, wenn man sich erinnert, daß es eine realistische und eine

[1] A. a. O. S. 183.

nominalistische Theorie der Mathematik gibt. Um angesichts des Universalienstreites mit seinem Typenschema durchzukommen, hilft sich Jung damit, daß er Anleihen bei der Gefühlsbedeutung des ontologischen Gottesbeweises macht, oder daß er ausdruckswertige Begriffe wie „Proletarierphilosophie" und dergleichen hereinzieht, um dem betriffenden Inhalt für den Leser jenes Ambiente von Ausdrucksbedeutung zu verleihen, das es für ihn selbst hat. Denn Jung ist bereits so ganz von Introversion und Extraversion erfüllt, daß die Welt ihm nur noch antwortet: introvertiert, extravertiert. Alles mutet ihn introvertiert oder extravertiert an. Von diesem Anmuten geleitet, langt er schließlich ganz bei der „übertragenen" Verwendung seiner Typenbegriffe an. Es entsteht eine ähnliche Übertragung von personalen Kategorien auf impersonale Inhalte, wie wir sie in der Alltagssprache vornehmen, wenn wir sagen, daß der Himmel lacht oder die Gunst lacht. Wir haben gesehen, wie schnell die Anwendung vor sich geht: wenn eine Lehre den Tendenzen ihrer Zeit entgegenkommt, ist sie bereits extravertiert, wenn sie sich von ihnen abkehrt, introvertiert. Jung personifiziert mit anderen Worten die geistigen Inhalte, kein Wunder, daß dann die personalen Typenbegriffe auf sie scheinbar anwendbar sind.

Unsere Kritik hat wenig übriggelassen. Damit es nicht als zu wenig erscheine, mag das Übriggebliebene kurz zusammengestellt sein. Von Wert ist im allgemeinen nur, was sich auf die Individualpsychologie, auf die Deskription des Individuums beschränkt. Verdienstvoll war es überhaupt schon, daß Freud seinerzeit den Begriff der „Psychoneurosen" in der uns heute geläufigen Weise ausgedehnt hat. Die Gerechtigkeit verlangt, daß man kein zu kurzes Gedächtnis habe. Wenn z. B. die Situation des grünen Heinrich, wie er in München vor seiner Leinwand sitzt und sie, von der linken oberen Ecke beginnend, mit einem Gewebe von Strichen bedeckt, in ihrem neurotischen Mechanismus erkannt wird, so ist das für den Kellerbiographen entschieden ein Gewinn. Vor dreißig Jahren hätte sich die Psychiatrie mit solchen „bloßen Stimmungen" kaum beschäftigt. Verdienstlich ist die von Freud aufgedeckte Entwicklung der Sympathien im Kindesalter — das, was er den „Familienroman" nennt —, wenn man sie eben als Entwicklung der Sympathien betrachtet und einer deplacierten Sprache entkleidet, geschweige denn, daß man mit Hilfe des Zauberstabes der Verdrängung aus diesen „in-

zestuösen Neigungen" die heterogensten Dinge ableiten wollte. Anregend ist manches, was Adler uns von den Metamorphosen des Selbstwertgefühls sehen gelehrt hat — wenn man sich nur klar ist, daß man in dem Selbstwertgefühl eben nur das Selbstwertgefühl und nicht den ganzen Menschen erfaßt. Anregend ist manches in der Jungschen Typenlehre, sofern man sie nur als eine Dimension unter vielen nimmt, in der Menschen variieren. Namentlich die Aufzeigung des extravertierten Menschen ist entschieden eine Entdeckung, verdienstlich darum, weil die bisherige Psychologie vermutlich überwiegend von introvertierten Menschen geschrieben worden ist. Ich könnte mir denken, daß die weitere Durcharbeitung der Typenbegriffe uns einmal zu einer wirklichen differentiellen Psychologie der Geschlechter verhelfen könnte, für die ja alle Messung von Reaktionszeiten und alle Tests — notwendig — ergebnislos sind. Innerhalb der psychoanalytischen Menschenauffassung ist es aber mindestens erfrischend, wie Jung von seinem extravertierten Menschen aus zu einer ganz anderen, primären Wertung der Phantasie gelangt. Das ist ja das entsetzlich Banale bei Freud sowohl wie bei Adler, daß von diesen die Phantasie immer nur als eine Sekundärfunktion, als ein Verdrängungsprodukt oder ein Mittel des Arrangements betrachtet wird. Jung setzt wenigstens die Phantasie wieder in ihre Rechte ein.

Je weiter sich die Betrachtungsweise von dem individualpsychologischen Boden entfernt, um so fragwürdiger wird die Sache. Von den zahlreichen Mythendeutungen ist das meiste unbrauchbar, wenigstens soweit es sich um die Deutung ganzer, geschlossener Mythen handelt. Daß das eine oder andere in verschiedenen Mythen häufiger wiederkehrende Einzelmotiv hie und da richtig erfaßt ist, ist schließlich kein so großes Wunder. Der Gesamtsinn eines Mythos aber wird in der Regel verfehlt. Jedenfalls ist die Situation so, daß die Psychoanalyse vorerst noch allen Anlaß hat, vom Mythos zu lernen — und nicht umgekehrt. Wenn die Psychoanalyse eine einzige, aber wirklich sorgsame Monographie hervorgebracht hätte, beispielsweise über die sehr verschiedenen Symbolbedeutungen der Schlange, induktiv aus dem mythologischen Material abgeleitet, es wäre mehr wert als die ganze Mythendeuterei.

Es soll aber doch bis zu Ende gedacht werden. Es muß einmal gesagt werden, daß die Psychoanalyse und die psychoanalytische

Auffassung des Geisteslebens, wenn sie recht hätte, das Ende aller geistigen Kultur bedeuten würde. Wozu soll einer noch Kunstwerke schaffen, wenn alles Symbol — und jede wirkliche Kunst ist in irgendeinem Sinne symbolisch — doch nur der zensurierte, entstellte Ausdruck eines unbewußten Gedankens ist? Da ist es doch viel ehrlicher, so lange in sich zu graben oder graben zu lassen, bis der direkte Ausdruck dieses Gedankens gefunden ist. Wozu soll einer noch Werke der Phantasie schaffen, wenn er weiß, daß all sein Denken doch nur aus unbewußten inzestuösen Phantasien sich nährt? Warum soll einer mit dem Engel des Herrn ringen, wenn alles geistige Bemühen doch nur ein Umweg ist und nur geschieht, um eine Kompensation für das eigene Minderwertigkeitsgefühl zu produzieren? Da geht er doch lieber nach Wien zu Adler und läßt sich sein Minderwertigkeitsgefühl direkt zum Bewußtsein bringen, erspart aber den Umweg. Warum soll einer die tiefsten Weisheiten des Geistes in die Welt setzen, wenn die unvermeidliche Folge doch die ist, daß über kurz oder lang sein Gegentyp die gegenpolige Weisheit — für die Repräsentanten des Gegentyps ebenso richtig — verkündet? Da geht er doch lieber nach Zürich zu Jung und läßt sich das Lebensoptimum des mittleren Weges beibringen.

Das sind alles keine Scherze. Die Psychoanalyse ist ja, wie sie von Freud konzipiert wurde, der Ausdruck einer absolut naturalistischen Auffassung des Menschen. Wenn nur alle Triebe des Menschen an die Oberfläche gebracht werden, so gelangt der Mensch zur Harmonie mit sich selbst. Der Geist ist im besten Falle ein Ventil, durch das gewisse asoziale Triebe auf dem Wege der Sublimierung abgeführt werden können. Jedenfalls besitzt der Geist auf die Triebe keine formende Kraft, er ist nur ein Sekundärphänomen. Die anderen Schulen haben diesen Naturalismus modifiziert und durch gewisse, teilweise sehr heftige ethische Forderungen ersetzt, aber die Auffassung des Geistes als sekundären Phänomens ist geblieben. Es gibt gewissermaßen nur noch einen Geist, das ist die Psychoanalyse. Alle anderen geistigen Ausdrucksformen sind im Grunde nur Präludien davon, Präludien auf dem Wege einer stetig fortschreitenden „Bewußtseinserweiterung", die aber systematisch und mit endgültigem Erfolg erst von der Psychoanalyse hergestellt wird.

Gott sei Dank ist das alles nicht so. Gott sei Dank ist es nicht das Ziel der Menschheit, in eine Gemeinschaft von lauter Menschen mit restlos erweitertem Bewußtsein auszumünden. Ein Zukunfts-

staat von lauter psychoanalysierten Menschen — das wäre wohl von allen Zukunftsstaaten der schrecklichste.

Dennoch ist das alles zugleich wieder richtig — für die analytischen Schriftsteller. Für diese stimmt die psychoanalytische Geistauffassung, und sie werden, weil sie deren Richtigkeit am eigenen Leibe erfahren haben, unsere Ausführungen mangelnden Verständnisses zeihen. Für soundso viele dieser Analysierten, die jetzt über Psychoanalyse schreiben, trifft es ja zu, daß bei ihnen vor der Analyse der Geist an einer falschen Stelle saß, daß sie etwas Falsches von dem Geist wollten und mit unzureichenden Mitteln starteten. Ihnen soll ihre am eigenen Leibe gewonnene Auffassung vom Geiste nicht bestritten werden. Wenn sie nur diese Auffassung auf ihren Leib und die Leiber ihresgleichen beschränken wollten.

Denn das ist die entsetzliche Folge der Psychoanalyse, wenn sie ihren Patienten ein artefizielles Selbstwertgefühl liefert: daß Menschen, die mit einem Knacks geboren wurden und sich aus der psychoanalytischen Schmiede ein Bruchband besorgten, nun auf ihre Mitmenschen lostoben und triumphierend rufen: es gibt nur das Bruchband. Das eigene Selbstbewußtsein war so schwach, durch das Bruchband wurde es kümmerlich gesteift, nun wissen sie mehr als die anderen und verkünden: alles was den Menschen hebt und trägt, ist nur das Bruchband. Anstatt bescheiden zu sein und einzusehen, daß sie lediglich über das Tragen von Bruchbändern eine Erfahrung erworben haben.

Wenn aber ein Mensch von ursprünglicher künstlerischer Begabung mit der Psychoanalyse in Berührung kommt, so gibt es für ihn nur eine Alternative: entweder er wird zum Verfasser analytischer Novellen herabsinken, oder er muß die Flucht ergreifen. —

In einer Generation wird der ganze Spuk verschwunden sein. Dann wird die Psychoanalyse das geworden sein, was sie ihrer inneren Natur nach ist: zu einem Mittel mehr in der Hand des Arztes, um der Intimität des Patienten beizukommen. Zu einem Mittel, dessen Anwendungsgebiet die Neurosentherapie ist; dessen Wirkungsweise in dem beschlossen ist, was den Kerngehalt der Psychoanalyse ausmacht, in dem seltsamen Sympathieaustausch der Übertragung; dessen Wert wesentlich von der Feinnervigkeit der ärztlichen Hand abhängt, die es verwaltet. Aber der Hang zu den geisteswissenschaftlichen Anwendungen der Psychoanalyse wird sich überlebt haben. Das kritische Gefühl wird erwacht sein, was Psychoanalyse ihrer

Methode nach ist, und wohin sie gehört. Die gesamte Welt des geistigen Lebens aber aus der Neurosenperspektive zu betrachten und zu entwerten, das wird man als ein Kuriosum der Geistesgeschichte betrachten, in dem man lediglich die maßlose Selbstüberhebung so vieler Philosophiesysteme wiederkehren findet, welche meinen, in ihren Aufstellungen erreiche die Bewußtwerdung des menschlichen Geistes seine letzte Stufe. Nur daß man das Bild der menschlichen Geistesentwicklung, welches aus der Neurosenperspektive entworfen ist, als ein begrenztestes und verschobenstes erkennen wird.

Die letzten Bemerkungen gehören bereits zur „Philosophie der Psychoanalyse" und überschreiten damit unser Thema. Bleiben wir bei den geisteswissenschaftlichen Anwendungen der Psychoanalyse.

Trotz allem, was wir gesagt, sind wir überzeugt, daß wir nur die Hälfte gesagt haben. Es gibt noch ein Geheimnis. Wenn Irrtum wirbt, ist nur die kleinere Hälfte der Arbeit getan, wenn man den Irrtum aufweist. Die größere Hälfte liegt beim Werben.

Da liegen die Mythen und Märchen und andere Zeugen der Vorzeit da, von der vergleichenden Wissenschaft sorgsam zusammengetragen, und rufen nach Deutung ihres Sinnes. Die siderischen Deutungen und dergleichen genügen uns nicht mehr. Denn wenn die Mythen als Symbolisierung des Gestirnlaufes gedeutet werden u. ä., so liegt methodisch eine ähnliche Intellektualisierung vor, wie die Psychoanalyse sie begeht, wenn sie das Symbol auf einen rationalen Gedankenzug zurückführt. Auch der astronomische Kalender ist ja ein Produkt intellektueller Abstraktion. Die mythenbildenden Menschen aber sahen in den Sternen wie in den anderen Mächten, um den ihr Mythos kreiste, lebende Wesen. Nach dem Leben dieser Wesen fragt unsere wissenschaftliche Neugier, nicht nach den rechnerischen Zeiten und Terminen, die die astronomische Wissenschaft davon übriggelassen hat.

Die Psychoanalyse bietet nun eine Antwort auf diese Neugier, indem sie von dem Leben dieser mythologischen Wesen ihre Sexualität auftischt. Dadurch erscheint die psychoanalytische Mythenforschung außerordentlich viel reicher und erfüllter als die bisherige Mythenforschung, und vermag manchen zu bestechen. Gleichwohl ist ja auch die Sexualität nur ein Abstraktionsprodukt, wenn auch mancher Mediziner glauben mag, sie sei das Leben selbst. Aber das Leben ist rund, und die Sexualität ist nur ein Zipfel davon.

Wahrscheinlich war diese wissenschaftliche Entwicklung als Durchgangsstadium doch notwendig. Die heutige Wissenschaft, wie sie unter uns lebendig ist, ist ja eine bürgerliche Tatsache. Die Wissenschaft anderer Zeitstufen (Beispiel etwa die des Giordano Bruno) existiert unter uns nur noch als Gegenstand für die Historie. Als bürgerliche Tatsache befleißigt sich die Wissenschaft bürgerlicher Wohlerzogenheit; die ungezogenen Tatsachen behandelt sie als bloße Forschungsobjekte, die sie womöglich in sekreten Kabinetten verwahrt und daselbst mit „wissenschaftlichem Ernst" betrachtet. Nun gibt es allzu gut erzogene Menschen, denen die Erziehungsregel, daß man von dem nicht spreche, was unter dem Tisch ist, etwas zu tief in Fleisch und Blut übergegangen ist und an denen dadurch etwas verkümmert ist. Solchen Menschen vermag die Psychoanalyse gelegentlich eine Erleichterung zu gewähren, indem sie die unter dem Tisch befindlichen Dinge „von unten nach oben verlegt". In ähnlicher Weise hat wohl auch die Wissenschaft bürgerlicher Abkunft jene Erziehungsregel etwas zu ernst genommen. Jene ungezogenen Tatsachen sind eben nicht bloß Teilinhalte, die man für sich absondert und in sekrete Kabinette sperrt. Sie sind ein Teil des prähistorischen Menschen, wie ein Teil von uns selbst, wenn auch von uns in die Intimität verwiesen und aus Scham verschwiegen. Und sie dürfen am ganzen Bild nicht fehlen, wenn es rund und lebendig sein soll. In dieser Weise wirkt die Psychoanalyse, wie auf manche Menschen, so auch auf die Wissenschaft in gewissem Sinne befreiend. Sicher werden jetzt manche Dinge diskutiert, die vor Jahrzehnten außer Diskussion gestanden wären. Aber die Psychoanalyse verkehrt zugleich die Sache. Sie verlegt, wie gesagt, die Dinge „von unten nach oben" und behauptet, sie seien der Kopf der Sache. Das übrige weiß man.

So entsteht der kuriose Zustand, daß von einer Wissenschaft, die dringend zu fordern ist und die in der Sehnsucht unserer Zeit liegt, die Karikatur früher vorhanden ist als die Gestalt selbst.



BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF DES EXPRESSIONISMUS IN DER ARCHITEKTUR

VON
WALTER STRICH

Der Expressionismus, so sagt man, zielt auf den Ausdruck des Geistes. Der Geist aber bezeichnet kein unmittelbar zu erlebendes Phänomen, sondern seine Definition setzt eine ganz bestimmte Anschauung von Welt und Mensch voraus. Sein Sinn wird deutlich durch den Gegensatz zum Seelischen. Denn während die Seele mit in den Rahmen der empirischen Natur gehören kann, bedeutet Geist jedenfalls immer ein Absolutes, das sowohl der physischen wie der psychischen Wirklichkeit transzendent ist und, soweit es in die Sphäre des Seelischen hereinragt, dieses mit dem Göttlichen, Unendlichen, Metaphysischen verbindet.

Daraus ergibt sich für die Kunst, die auf den Ausdruck dieses Geistes zielt, eine besondere Einstellung zur unmittelbaren Wirklichkeit. Sie muß durch ihre stilistischen Möglichkeiten die Transzendenz ihres eigentlichen Gegenstandes über der empirischen Natur versinnlichen (Götter, Heilige oder Geister als Gegenstand zu wählen, beweist noch keine künstlerische Einstellung auf den Geist). Dies kann aber unmöglich anders geschehen, als daß bewußt — soweit man überhaupt diesen Begriff auf den künstlerischen Prozeß anwenden kann — die Naturwahrheit verleugnet wird. Denn die unmittelbare Wirklichkeit kann ausdrucksvoll sein, nur insofern sie Seelisches in seiner natürlichen Auswirkung ausdrückt. Dieser Ausdruck weist also auf die Immanenz des Seelischen im Raum zurück, auf die Möglichkeit seiner zwanglosen, natürlichen Erscheinung. Dadurch ist die Harmonie zwischen Seele und Raum, die Einheit des Kosmos gewährleistet. Da der Geist aber grade das Transzendente ist, was nicht im Rahmen der Natur, auch nicht im Rahmen des Seelischen, faßbar ist, so ist eine Harmonie zwischen Geist und Natur in der sinnlichen

Erscheinung von vornherein unmöglich. Die sinnliche Wirklichkeit also kann auf ihn nur dadurch hinweisen, daß sie seine Macht über die gegebene Naturform offenbart. Die Kunst macht also an der Natur das sichtbar, was die östliche religiöse Moral von der menschlichen Natur in der Aktivität verlangt, nämlich die Beherrschung von Körper und Seele durch den am Absoluten teilhabenden Geist. Eine expressionistische Kunst muß daher genau so bewußt im Aesthetischen gegen die Natur gerichtet sein wie jene religiöse Moral und Theologie in der Gestaltung des Lebens und der Bewertung der Wirklichkeit.

So nichtssagend also auch der Vergleich eines Kunstwerks mit seinem Vorbild ist, wenn man seinen Wert nach der erreichten Illusion bemessen will, so wichtig ist die Einstellung zur Wirklichkeit als Charakterisierungssymptom, und zwar kommt es nicht auf den Gegensatz einer idealisierten, verschönerten und der natürlichen Wirklichkeit jenseits von Gut und Böse an, sondern auf den eben gekennzeichneten von Natur und Transzendenz. Denn jene idealisierte Wirklichkeit bleibt Natur, ist nur Verwirklichung einer harmonisch-immanenten Erscheinung der Seele. Für den Expressionismus aber existiert schon diese Möglichkeit nicht. Was erscheinen kann, ist für ihn nur Oberfläche, nämlich die natürliche Seele. Geist aber ist eine diesem Seelischen übergeordnete Sphäre, durch die es am Absoluten teil hat. Darum kann er sich ebensowenig harmonisch in der Erscheinung offenbaren, wie der orientalische Gott metaphysisch in der Natur aufgeht. Bei der Bestimmung des Naturalismus war also der Fehler der meisten Kunsttheorien der, daß sie unter dem Begriff Natur nur die sichtbare Raumwelt gegenüber dem Psychischen verstanden. Viel wichtiger aber ist seine Anwendbarkeit auf das Psychische selbst, daß die Seele nämlich, wenn man vom Geist absieht, zu dieser Natur gehört. Als naturalistisch ist also die Kunst vor allem danach zu bestimmen, ob der Gehalt, den sie ausdrücken will, mit dem Natürlich-Seelischen erschöpft ist, nicht aber danach, ob sie die Natur nachahmen oder verschönern will. Und realistisch ist die Kunst, für die der Gehalt in der unmittelbaren Wirklichkeit des natürlichen Ich und der Außenwelt aufgeht.

Von dieser Bestimmung aus, ist der fragliche Gegensatz in der Architektur am leichtesten aufzuzeigen, weil hier der oberflächliche Vergleich des Werkes mit einem Naturvorbild von vornherein unmöglich ist. Um so deutlicher wird der stilistische Unterschied, ob die

Kunst in ihrem Gehalt auf die Natur, auf den Ausdruck des Seelischen oder Geistigen, auf Immanenz oder Transzendenz eingestellt ist.

Diesen Gegensatz selbst hat schon Worringer betont, aber von einem falschen Psychologismus mißleitet, nicht richtig gedeutet. Schon die Frage nach dem Motiv und Grund der Lust muß das eigentlich ästhetische Problem verwischen. Denn nur auf den Sinn der objektiven Gestaltung kommt es an. Wo z. B. das Erhabene, die überwältigende Unendlichkeit dem Menschen sinnlich gegenübertritt, wird die Frage, woher die ästhetische Lust daran stammt, geradezu sinnlos. Denn diese Lust existiert gar nicht. Sie ist nur eine Konstruktion der Psychologie, erwachsen aus der materialistischen These: der Mensch strebt nach Lust. Was der Begriff der Einfühlung objektiv charakterisiert, ist jene Gestalt der Welt, für die der Mensch das Maß der Dinge ist und die er deshalb zwanglos nacherleben kann. In dieser Nacherlebbarkeit des Kosmos, in der Harmonie der Seele mit der Welt liegt der Wert, nicht aber in einem Lustgefühl an einer eingefühlten Tätigkeit. Umgekehrt liegt der Wert der mathematisch-abstrakten Form nicht in der Lust an der überwundenen Raumscheu, sondern rein in der absolut übergeordneten geistigen Gesetzlichkeit der Gestalt in der Ueberwindung alles Natürlich-Organischen, das von diesem Standpunkt aus so zufällig und nichtssagend ist wie der Mensch selbst.

Die griechische Kunst ist also, so sehr sie auch die Natur idealisiert, naturalistisch und realistisch zu nennen, denn das was sie ausdrücken will, ist Natur, basiert auf der natürlichen seelischen Wirklichkeit des Menschen. Genau so ist das klassische griechische Denken dadurch charakterisiert, daß ihm der Begriff des transzendenten Geistes unbekannt war[1]. Die natürliche Seele bedeutete ihm metaphysisch und ethisch das Absolute. Ihr inneres Gleichgewicht war ihm Vollendung des Menschen, und so wurde das Erlebnis der eignen Natur Maßstab der äußern.

Dieser Naturalismus zeigt sich nicht allein in der Einfühlungsmöglichkeit, die für die Gestalt der griechischen Säule bestimmend war, sondern auch schon in der absoluten Größe der Form und den gültigen Proportionen. Während die ägyptische Pyramide schon durch ihre Dimensionen jedes Maß in der sinnlichen Anschauung unmöglich macht, ist die griechische Größe in den Maßen des Nacherlebba-

[1] Auch für den Entdecker des „Geistes", für Anaxagoras ist der νοῦς ein Stoff wie alles andere — wenn auch der dünnste und feinste.

ren gehalten. Sie kennt also nicht das Mathematisch-Erhabene im Sinne Kants. Dieses zielt aber nicht darauf, daß der Mensch sich durch seine Ohnmacht in der sinnlichen Auffassung gerade seiner absoluten Größe als moralisches Wesen bewußt wird. Vielmehr ist es gerade seine absolute Nichtigkeit gegenüber dem Unendlichen auch im Moralischen, was als Selbstzweck sinnlich erlebbar gemacht werden soll. Für den Griechen aber ist der Mensch als Natur schon Vollendung, und darum ist auch der sinnlich messende Mensch, der in den natürlichen Grenzen erlebende, das Maß für die Architektur. Analog ist das natürliche Körpergefühl das Maß der Proportion, die gleichfalls nicht über die Sinnlichkeit hinausweisen, sondern in ihrer harmonischen Schönheit Seelisches aber nicht Geistiges ausdrücken soll. Ganz im Gegensatz dazu betonte die orientalische und primitive Kunst, daß der Mensch an der eigentlichen Wirklichkeit gemessen *das* Unbedeutende und nicht das Maß-Gebende war. Dies ist bestimmend für all ihre Formen bis hinein in das Fratzenhafte ihres mimischen Ausdrucks, der gerade durch seine Unnatürlichkeit darauf hinweisen soll, daß die Natur kein konformer Ausdruck für das eigentlich Wesenhafte sein kann.

Der christliche Geist, der sich konsequent durch den Gegensatz zur Natur seiner selbst bewußt wurde, mußte auch in der Architektur diese transzendente Wirklichkeit ausdrücken. Es ist seltsam, daß man immer noch behauptet, die gotische Form, etwa ein Pfeilerbündel, appelliere an die Einfühlungsmöglichkeit des Beschauers. Nichts ist der Einfühlung so entgegengesetzt. Denn wenn auch die mathematische Linie als Bewegung aufgefaßt wird, so ist ein Einfühlen im echten Sinne doch nur durch das gesamte körperliche Erleben möglich, wie es allein das Organische erlaubt. So kann man allenfalls von der Einfühlung lebendiger Aktivität in die griechische Säule oder von der Einfühlung einer Stimmung, jener oberflächlichsten und natürlichsten, zufälligsten und wesenlosesten Sphäre des Seelischen, sprechen. Der Sinn der gotischen Form aber ist gerade diese seelische Natur als Gehalt und Maß der Erscheinung zu verleugnen. Was sich in ihr ausdrückt, ist gerade nicht die organisch-lebendige, sondern die mathematisch-abstrakte Bewegung, nicht die Materie, die nach eigener Gesetzlichkeit lebt und Gestalt gewinnt, sondern der Geist, der ihr die Form aufgezwungen hat. Form des Geistes also, nicht der Seele! Jenes Geistes, der kraft seiner von Gott stammenden Vernunft sich getraute, auch in der Erkenntnis (Scholastik) Gott

näherzukommen. So ist die Bewegung in der gotischen Architektur mit bewußter Verleugnung des Organischen rein logisch durchgeführt, die organische Gliederung, z. B. im Ort der Kapitäle absichtlich vermieden, und schließlich kann die Logik der Gliederung bei dem Pfeilerbündel überhaupt nicht mehr in der Anschauung, sondern nur in nachträglicher Prüfung des Intellekts als richtig eingesehen werden.

So entgegengesetzt also auch Gotik und indische Baukunst etwa sein mögen, beide gehören zu den expressionistischen Künsten, insofern ihnen der Eindruck der sinnlichen Wirklichkeit, die nur das Natürlich-Seelische ausdrücken kann, nicht genügt und sie die Transzendenz des Geistes betonen wollen. Der Unterschied aber liegt darin, daß für die Gotik, die Erbin Griechenlands, der Geist wenigstens von oben als Vernunft in die Seele hineinragte und so den Menschen mit dem Absoluten und Göttlichen verband, während für den Inder jenes Unendliche außerhalb dieser Vernunfterkenntnis lag und sich im Raum nur durch das Absolut-Unnatürliche, das Erhabene, Groteske, Fratzenhafte im mystischen Schauen offenbaren sollte. (Aber selbst dieser Weg lag der Gotik nicht so fern. Die Chimären von Notre Dame!)

Ebenso wird die gotische Mimik erst durch die Gegensätzlichkeit von Geist und Seele verständlich. Es ist irreführend, die Sucht nach dem Charakteristischen auf den erwachenden Realismus zurückzuführen oder gar diesen sogenannten Realismus als außerkünstlerisches Moment, das nur dem Nachahmungstrieb, nicht aber dem künstlerischen Wollen genügen soll, aus der Theorie der Kunst zu verbannen. Es offenbart sich hier vielmehr wieder der künstlerische Gegensatz zwischen Gotik und Griechenland. Die griechische Plastik ist beseelt, aber nicht vergeistigt. Die größere Naturnähe der Gotik im oberflächlichen Sinne bezeichnet nicht den entscheidenden Unterschied. Auch das Charakteristische gegenüber dem Typischen ist nur eine Folgeerscheinung des eigentlichen Gegensatzes. Entscheidend ist die physiognomische Form, die die Gestaltung der physischen, natürlichen Form durch den Geist verrät, während dem Griechen die natürlich gewachsene Form Selbstzweck bleiben konnte, da ihr das Geistige als Seele trotzdem harmonisch immanent sein konnte. Darum ist ein gotischer Kopf ausdrucksvoll, charakteristisch, aber nicht schön. Es besteht ein Mißtrauen gegen diese Art Schönheit, weil sie wohl Seele als Natur, aber nicht Geist als autonome Macht

verrät. Die verkrampfte Geste der Gotik beweist am deutlichsten die Macht des Geistes über den Körper. Wie sich im religiösen Erlebnis nicht die natürliche Seele, sondern die Seele als Gotteskind offenbart, wie die Ekstase ein Akt ist, der die Seele durch die mystische Vereinigung mit Gott aus den Banden der Natur erlöst, so kann überhaupt der Geist nicht aus einer Geste sprechen, die dem natürlichen Körper selbstverständlich wäre, sondern nur aus der Bewegung, in die der sich selbst überlassene Körper niemals geraten wäre. Dies aber war der Sinn des griechischen Gestus, der die Immanenz der Seele im Körper, ihr harmonisches Zusammensein betonen wollte. Wenn der Geist außerhalb der Natur steht, so muß die Natur vergewaltigt werden, um den Geist zu offenbaren. Es gibt hierfür keine andere stilistische Möglichkeit, wie in der Gestaltung des Lebens und Handelns der Geist sich nur durch seine autonome Freiheit über die Naturnotwendigkeit beweisen kann. Darum ist der gotische Gestus unnatürlich, so realistisch er auch aussehen mag.

Diese autonome Macht des Geistes über die Materie ist also das Thema expressionistischer Architektur. Es zeigt sich darin, daß die natürliche Statik, die in der lebendigen Erfahrung des eigenen Körpers und der Außenwelt gewonnene Gesetzlichkeit von Tragen und Lasten verleugnet wird. Diese Statik entspricht in der Architektur der natürlichen Wirklichkeit oder empirischen Wahrheit. Sie muß also von einer Kunst abgelehnt werden, der die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit transzendent, die irdische Erscheinung nur Schein ist. Die Gotik ist bis auf die moderne, technisch bedingte Architektur diejenige, die am konsequentesten diese natürliche Wahrheit negiert hat. An der unmittelbaren Erfahrung gemessen, müßte ein gotischer Dom von innen gesehen zusammenstürzen. Vom Körpergefühl aus ist es nicht zu begreifen, daß diese ausgehöhlten Pfeiler das Gewölbe tragen. Der Raum wirkt deshalb phantastisch. Diese Phantastik ist in Griechenland unmöglich, denn gerade das in der sinnlichen Anschauung nach dem eignen Maß Nachkontrollierbare ist der Sinn der Gestaltung. Die Gotik will diesen sinnlichen Maßstab ausschließen. Sie baut einen Dom, der vom Geist geformt ist und die Gesetze der Materie von der Anschauung ausschließt, indem sie diese nach außen in die Strebebögen und -pfeiler verlegt. Sie verleugnet also das konstruktive Gerüst, das in der Architektur die Wahrheit des Naturvorbildes ersetzt, und ist insofern dekorativ, scheinbar unabhängig von der physischen Notwendigkeit. Denn das Strebesystem ist von

außen gesehen eben so phantastisch, eben so wenig sinnvoll nacherlebbar wie das Innen ohne Außen. Dieses Auseinanderreißen von Raum und konstruktivem Gerüst ist der adäquate sinnliche Ausdruck für die gotische Weltanschauung, für das absolute Auseinanderreißen von Geist und Materie. Beide offenbaren sich völlig getrennt, ohne jeglichen sinnlichen Zusammenhang, der Akzent liegt aber selbstverständlich auf dem Geist, der sich innen frei von der Materie offenbart.

Phantastisch und dekorativ kann man auch etwa die maurische Architektur nennen, und von dieser Seite her hat sie sowohl im Mittelalter wie in der Moderne die Ausdrucksmöglichkeiten der expressionistischen Tendenzen befruchtet. Trotzdem ist ihr eigentlicher Sinn dem Abendlande fremd. Das Charakteristische ihrer Phantastik ist der Verzicht auf das System, worin gerade der abendländische Geist sich dokumentieren will und worin auch das Mittelalter die morgenländischen Anregungen umgedeutet hat. Für den Orient erfüllte sich das Absolute weniger in der Idee des Geistes als in der des irrationalen schöpferischen Lebens, wie seine gesamte mythologische und dichterische Phantasie beweist. Wo sie also der Natürlichkeit ausweicht, zielt sie auf den Ausdruck „unnatürlicher" Lebendigkeit und Schöpferkraft. Daraus ist es zu verstehen, daß die modernen Anleihen der sogenannten expressionistischen Architektur bei den morgenländischen Formen dem Jugendstil so verdächtig ähnlich sehen, jenem Stil, der wohl am tiefsten den Geist zugunsten ungebundener Lebendigkeit verraten hat. Die abendländische Phantasie, insbesondere die gotische ist dem Morgenland gegenüber immer abstrakter, systematischer und stofflich weniger schöpferisch.

Nach dem kurzen Versuch des Abendlandes, die harmonische Anschauung des Raums, die Wertung von Leben und Sinnlichkeit trotz des Christentums in seiner Kunst auszudrücken, wandte sich der Barock wieder der expressiven Richtung zu. Nun aber ist es nicht mehr der abstrakt mathematische Geist und die tote, unfruchtbare Materie, die sich gegenüberstehen, sondern aus der Renaissance heraus entwickelt sich jenes übertrieben machtvolle Leben des Stoffes, das dem Geist mit ungeahnter Kraft Widerstand leistet und nun im Erliegen besonders deutlich seine Herrschaft beweist. Das Geistige aber hatte sich aus der logischen Macht der scholastischen Vernunft in die mystische Auflösung aus dem unmittelbaren Leben heraus ge-

wandelt. Daraus erklärt sich der Stil der Bauart, auf den hier nicht weiter eingegangen werden soll.

Das expressive Ziel — Beherrschung der Materie und Abkehr von der natürlichen und anschaulich erlebten Wahrheit der Erfahrung — erreicht die moderne Architektur mit andern technischen und stilistischen Mitteln. Hier machen sich wieder die Entwicklungslinien der Gotik und des Orients bemerkbar.

Die eine Richtung sieht das Expressive in dem rein Phantastischen. Sie benutzt orientalische Formen und ist wie gesagt scheinbar dem Jugendstil verwandt. Daneben aber geht jene andere, die die Errungenschaften der Technik, den Eisenbau, zu Formen ausnutzt, die zwar mitunter eine Versachlichung im Materiellen bedeuten, trotzdem aber ihre rein geistige Herkunft dokumentieren. Es zeigt sich dies vor allem in der Herrschaft der mathematischen Form. Jene Spielereien aber, wo die mathematische Form in der Architektur, ohne der Sache zu dienen, Selbstzweck wird, kann man nur als Kokettieren mit dem Geist, nicht aber als seine Auswirkung bezeichnen. Hier ist von einem gültigen Erlebnis, von dem mystischen Schauer vor dem Mathematischen als der reinsten Erscheinung des Geistes (wie es mitunter noch in den Zeichnungen Klees zutage tritt) nichts mehr zu spüren. Expressionistisch ist analog der Gotik die Verschleierung der Konstruktion in dem lebendigen Anschauen und Nacherleben, denn auch das rücksichtsloseste Zur-Schau-stellen des konstruktiven Gerüstes ist wohl eine intellektuelle Wahrheit, niemals aber eine für die Sinnlichkeit gültige.

Es wird hier das historisch so wichtige Phänomen deutlich, daß die intellektuelle Beherrschung der Natur, ermöglicht durch die neue unsinnliche Wissenschaft, das Aussehen der Welt so verändert hat, daß sie von dem sinnlichen Menschen nicht mehr als wahr nacherlebt werden kann. Zwischen dem Telephondraht und der menschlichen Stimme fehlt derselbe erlebbare Zusammenhang wie zwischen der Eisenkonstruktion und dem natürlichen Tragen und Lasten. Überall hat die Beherrschung der Materie die Grenzen der Anschauung überschritten. Die Welt der Technik berührt sich deshalb mit dem Phantastischen. Der Geist schafft die Form, die seelisch nicht mehr nacherlebbar ist. Dies aber ist der Sinn des Expressionismus[1].

[1] Es ist bezeichnend, dass die moderne expressionistische Malerei sich auf diese technischen Formen als Stoff gestürzt hat.

Die Frage ist nur, ob die Formen in der Anschauung überhaupt noch eine innere Gesetzlichkeit verraten, die ihr Aussehen bestimmt, was das Ziel jeder anschaulichen Kunst bleiben muß.

Dazu kommt auch hier das Überschreiten des menschlichen Maßes, so daß der Wolkenkratzer in seiner praktischen Zweckmäßigkeit und Nüchternheit zugleich eine expressionistische Architektur genannt werden muß. Phantasie — aber nicht geistlos. Es ist auch hier der Geist das Land der unbegrenzten Möglichkeit, freilich nicht mehr der Geist, der seine Macht ausnutzen wollte, Gott näherzukommen, sondern der, dem die Beherrschung der Materie im Praktischen letzte Erfüllung bedeutet.

PROBLEME UND TENDENZEN IN DER MODERNEN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN LITERATUR

VON

HERMANN FABER

Ein Kennzeichen der geistigen Situation, in der wir uns seit dem Krieg befinden, ist die starke religiöse Bewegung und Interessiertheit, die sowohl in kirchlich-konfessionellen Kreisen sich zeigt, wie auch da, wo man solchen Fragen bisher ganz ferne stand. Aber gerade die Menschen, die von dem Strom lebendiger religiöser Bewegtheit erfasst sind, haben oft eine instinktive Abneigung gegen die Schriften, in denen der Versuch gemacht wird, mit wissenschaftlichen Mitteln die Fragen der Religion zu behandeln. Denn sie glauben eine Erinnerung oder eine Ahnung davon zu haben, dass hier für sie nichts zu holen ist, dass die Religionswissenschaft, verstrickt in die Netze eines oberflächlichen Intellektualismus, gerade mit den Erscheinungen sich nicht befassen will oder kann, in denen die eigentliche und tiefste Lebensäusserung der Religion hervortritt. Wer wollte leugnen, dass eine solche Stimmung früher nicht ganz unberechtigt war? Aber die Zeiten scheinen nun doch vorbei zu sein, in denen die wissenschaftliche Behandlung der Religion etwa ihren charakteristischen Ausdruck fand in Büchern wie „Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität".

Schon auf dem Gebiet der Religionsgeschichte zeigt sich neuestens das unverkennbare Bestreben, die „Religion in der Religion" zu erfassen und durch alle äusseren Formen, durch seltsame Vorstellungen und wirre Gebräuche hindurch auf diejenigen Momente vorzudringen, die von frommen Menschen als der eigentliche Herzton und lebendige Pulsschlag ihrer Frömmigkeit empfunden wurden. Diese Tendenz tritt deutlich und klar an den beiden Werken hervor, die als die wertvollsten und bedeutsamsten in der religionsgeschichtlichen Literatur der letzten Jahre anzusprechen sind: Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Leipzig, Hinrichs, 1916) und Friedrich Heiler, Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (3. Aufl. München, Reinhardt, 1922).

Söderblom hat ein feines Gefühl für das geheimnisvolle Leben und die eigentliche Kraft der primitiven Religion, und sein Verdienst ist es, wenn in der neueren Forschung immer allgemeiner sich die Erkenntnis durchsetzt, dass für das tiefere Verständnis der religiösen Lebensäusserungen gerade die sogenannten irrationalen Momente von wesentlicher Bedeutung sind. Wenn er das Werden des

Gottesglaubens untersucht, so lag es von der neuestens wieder vertretenen Urmonotheismushypothese aus nahe, vor allem von den sogenannten Urwesen oder, wie er sie genauer bestimmt, von den Urhebern auszugehen und ihre religiöse Bedeutung nachzuweisen. Aber er fand, dass diese Urheber durchaus nicht den einzigen Ausgangspunkt der Religion, ja nicht einmal den wichtigsten darstellen. Denn wir haben es hier eigentlich nicht mit Göttern im religiösen Sinn des Wortes, sondern mit mythologischen Gebilden zu tun, die zur Kausalerklärung in enger Beziehung stehen. Auffallend ist nämlich der theoretische Charakter des Glaubens an solche Wesen, denn es liegt in ihrer Annahme mehr eine Antwort auf die Frage: „Woher kommt dies oder jenes? Wer hat es gemacht?" als auf die Frage: „Wer kann uns helfen? Wen müssen wir besänftigen, um vom Unglück befreit zu werden und Erfolg zu gewinnen?" (S. 150). Wichtiger als der Urhebergedanke ist für die Entstehung des Gottesglaubens vielmehr die Belebung und Beseelung, wie sie in den verwandten Formen des Animatismus und Animismus ausgeübt werden. Denn diese Funktionen leiten dazu an, die Gottheit nicht bloss als „leidenschaftsloses Ursprungswesen" (S. 379), sondern als bezwingenden und überwältigenden Willen zu betrachten. Von solchen Erfahrungen lebt aber gerade die tiefe und starke Frömmigkeit. Zum Beispiel ist der mosaische Gottesglaube in seinen letzten Voraussetzungen ohne die Beachtung solcher animistischer Momente nicht zu verstehen und nicht zu erklären. Darum besteht keine Veranlassung, den Animismus im vermeintlichen Interesse des Gottesglaubens anzuschwärzen, denn, und nun erfolgt eine ganz charakteristische Begründung Söderbloms, „die Stärke der Religion liegt doch nicht nur in der abgeklärten Hoheit der Gottesvorstellung, sondern ebensosehr in der packenden und zwingenden Macht der Gottheit über den Menschen. Führen wir die Sache mit einem kühnen Anachronismus in eine ganz andere Sphäre und Höhe, so nehmen ja der reine, erhabene, ethische Gottesglaube eines Kant und die tiefe Andacht, die in Schleiermachers Reden unvergleichlich zum Ausdruck kommt, Ehrenplätze in der Religionsgeschichte ein. Aber trotz der Einsprüche von seiten der festgefügten Weltanschauung der höheren Zivilisation bedeuten wohl die paradoxale Kühnheit im Gebete und die am Abgrunde der Verzweiflung kämpfende Gotteserfahrung eines Luther oder Pascal, eines John Bunyan oder Kierkegaard für die Wirksamkeit der Religion mehr. Eben dieser Charakter der Gottheit als unentrinnbarer Wille und Macht geht auch bei den Primitiven auf den Geisterglauben mehr als auf die Urhebervorstellung zurück" (S. 322). Also die seelischen Vorgänge, die hinter dem Animismus stehen, sind für das Werden des Gottesglaubens wichtiger als der Urhebergedanke, die Vorstellung jener höchsten Wesen. Am tiefsten aber gelangt man mit Hilfe der Mana- und Tabu-Vorstellung in das innerste Wesen der primitiven Religion. Der Analyse dieser Mana-Vorstellung hat darum S. seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet und ist dabei zu Ergebnissen gelangt, die seither in Religionswissenschaft und Theologie immer allgemeiner Geltung erlangt haben (z. B. neuestens Fr. Brunstäd, Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie.

Halle. Niemeyer, 1922, S. 14 ff.). Im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht hier die neue Fassung des Begriffs des Heiligen, die freilich nicht absolut neu ist, aber Momente, die lange Zeit unbeachtet geblieben waren, in bedeutsamer Weise wiederum in den Vordergrund rückte. Heilig, tabu ist das, was Mana, d. h. was geheimnisvolle, übernatürliche Wundermacht ist oder besitzt. Heilig ist also seinem Ursprung und Wesen nach ein religiöser, kein sittlicher Begriff, und der Sinn für das Heilige ist eben dasjenige Moment, das entscheidend dafür ist, wieviel wirkliche Frömmigkeit vorhanden ist oder nicht. Nur ein anderer Ausdruck für diese Anschauung ist die These Söderbloms, dass für die wirkliche Religion keine Unterscheidung so charakteristisch sei, wie die von heilig und profan: „Hält ein Mensch nichts für heilig, so ist er nicht fromm, selbst wenn er in seiner Weltanschauung der Gottesidee einen Platz gibt" (S. 211). Das Heilige ist also der Zentralbegriff der Religion, denn „hier ruht der ersehnte Schatz, der Kraftgefühl und Glück verleiht. Hier lauert die Gefahr, die das Herz beständig beben macht. Gleichgültigkeit gibt es nicht. Das Gefühl wird in Bewegung gesetzt, Veranstaltungen getroffen. Das Heilige darf nicht leicht genommen werden" (S. 380). Diese starke Betonung des gerade begrifflich nicht Fassbaren und Greifbaren, des Geheimnisvollen und Wunderbaren stellt eine ganz andere Auffassung vom tiefsten Wesen der Religion dar, als sie früher geläufig war. Eben darin sind die Gedanken enthalten, die von wegweisender Bedeutung für die religionswissenschaftliche Arbeit geworden sind. Es ist hier wichtiger, sie deutlich und klar hervorgehoben zu haben, als in eine Kritik einzelner Punkte einzutreten.

Wie stark diese Einwirkung Söderbloms ist, das zeigt nicht nur das schöne und tiefe Buch von R. Otto über „Das Heilige", von dem wir nachher zu sprechen haben, sondern vor allem auch die grosse Monographie Friedrich Heilers über „Das Gebet", deren starker literarischer Erfolg, von allem inhaltlichen Werte abgesehen, wesentlich auch durch die formalen Vorzüge der Darstellung, die lebendige Bewegtheit und packende Gewalt der Sprache, bedingt ist. Das Bedeutsame war auch hier wieder in erster Linie die klar ausgesprochene Tendenz, „das religiöse Leben in seiner ursprünglichen Eigenart, seiner irrationalen Wertfülle und geheimnisvollen Wundermacht zu begreifen" (S. IX). Und darum wendet sich Heiler der Untersuchung des Gebets zu und will durch sein ganzes Buch den Nachweis erbringen, dass man nicht in den Dogmen und Institutionen, nicht in den Riten und ethischen Idealen das eigentlich religiöse Leben erfasst, sondern dass das Gebet der Mittelpunkt und das Herz der Religion ist, dass man gerade in den Gebetsworten die tiefsten und intimsten Regungen der frommen Seele belauschen kann. Diesen Gedanken hat sich neuestens auch Otto Gründler (Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, München, Kösel, 1922) zu eigen gemacht, der in seiner Bestimmung des Wesens der Religion mit Berufung auf Heiler von der Voraussetzung ausgeht, „dass den Kern der Religion das Gebet ausmacht" (S. 43). Was ist nun das besonders Wertvolle an der Darstellung des Gebets, wie sie von Heiler gegeben wird? Man muss, wenn

man auf die Hauptsache sieht, jedenfalls anerkennen, dass die wissenschaftliche Bewältigung des ungeheuren religionsgeschichtlichen Stoffes meisterhaft gelungen ist. Vor allem aber ist das wundervolle Feingefühl hervorzuheben, mit dem Heiler die erstaunliche Mannigfaltigkeit der seelischen Formen, in denen das Gebet lebt, herausfindet. Einen deutlichen Eindruck davon gewinnt man durch die schöne Zusammenfassung auf S. 487/88: Das Gebet erscheint „als stille Sammlung einer frommen Einzelseele und als feierliche Liturgie einer grossen Gemeinde, als originäre Schöpfung eines religiösen Genius und als Nachahmung eines einfältigen Durchschnittsfrommen; als spontaner Ausdruck quellender religiöser Erlebnisse und als mechanisches Rezitieren einer unverstandenen Formel; als Wonne und Entzücken des Herzens und als peinliche Erfüllung des Gesetzes; als unwillkürliche Entladung eines übermächtigen Affekts und als willentliche Konzentration auf einen religiösen Gegenstand; als lautes Rufen und Schreien und als stille, schweigende Versunkenheit; als kunstvolles Gedicht und als stammelnde Rede; als Flug des Geistes zu höchstem Lichte und als Klage der tiefen Not des Herzens; als jubelnder Dank und entzückter Lobpreis und als demütige Bitte um Vergebung und Erbarmen; als kindliches Flehen um Leben, Gesundheit und Glück und als ernstes Verlangen nach Kraft zu sittlichem Kampfe; als schlichte Bitte um das tägliche Brot und als verzehrende Sehnsucht nach Gott selber; als selbstsüchtiges Begehren und Wünschen und als selbstlose Sorge für den Bruder; als wilder Fluch und Rachedurst und als heroische Fürbitte für die eigenen Feinde und Peiniger; als stürmisches Pochen und Fordern und als frohe Entsagung und heiliger Gleichmut; als ein Gott-umstimmen-wollen im Sinne der eigenen kleinen Wünsche und als selbstvergessenes Schauen und Sich-hingeben an das höchste Gut; als scheues Flehen des Sünders zum strengen Richter und als traute Rede des Kindes zum gütigen Vater; als schmeichlerischer, höfischer Phrasenschwall vor dem unnahbaren König und als freie Aussprache gegenüber dem sorgenden Freunde; als demütige Bitte des Knechtes zum mächtigen Herrn und als trunkenes Liebesgespräch der Braut mit dem himmlischen Bräutigam". Überwältigend ist der Blick in diesen unendlichen Reichtum religiösen Lebens, in diese grosse Welt des Gebets. Ein weiterer Vorzug des Heilerschen Werkes ist sodann die echt religionspsychologische Haltung, die nicht vorzeitig mit fremden Massstäben der Beurteilung die Beschreibung verwirrt und verkürzt, sondern den betenden Menschen wirklich das aussprechen lässt, was er meint und was er erfährt, wenn er betet. In diesem Sinn fragt Heiler nach dem Wesen des Gebets, d. h. er interessiert sich nicht dafür, was der Sinn des Gebets sein darf, wenn ein aufgeklärter Kopf darüber nachdenkt, sondern er will die Motive des Betens selbst kennenlernen, er will die „Glaubensmeinungen", die Intentionen des betenden Menschen erfassen, seine „innere Haltung" und „geistige Zielung" verstehen, die ideellen Voraussetzungen begreifen, die dem Gebet als seelischem Erleben zugrunde liegen (S. 489). Dabei findet er dann drei Momente, die die innere Struktur des Gebetserlebnisses bilden. Es sind dies der Glaube an den lebendigen per-

sönlichen Gott, der Glaube an die unmittelbare Gegenwart Gottes und die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott. Darum kann das Gebet zusammenfassend in seinem Wesen so bestimmt werden: „Das Gebet ist also ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen widerspiegelt“ (S. 491).

So wertvoll diese feinsinnige Analyse des Gebets ist, so deutlich erkennt man freilich auf der andern Seite, wie Heiler in dem Bestreben, den einheitlichen Grundton wahrer Frömmigkeit von den einfachsten bis zu den höchsten Stufen religionsgeschichtlicher Entwicklung herauszuhören, der Gefahr nicht ganz entgangen ist, vor der schon Söderblom mit Recht gewarnt hatte, die Frömmigkeit der Primitiven zu sehr von uns aus zu verstehen, sie reiner und tiefer zu deuten, als sie in Wirklichkeit ist. Dass wir freilich das herkömmliche geringschätzige Urteil über die Religion der Primitiven heute nicht mehr aufrechterhalten können, das hat Heiler zweifellos mit vollem Recht gezeigt. Aber das andere Extrem entspricht doch auch nicht dem wirklichen Tatbestand. Und wenn man das Gebet bei den Primitiven und das Gebet in der prophetischen Religion allzunahe zusammenrückt, ja im innersten Wesen nahezu zusammenfallen lässt, so verliert man auch die Möglichkeit, die charakteristische Eigenheit der Frömmigkeit auf der prophetischen Stufe scharf zu erkennen und richtig zu bestimmen. Heiler sieht überall „das Streben nach Befestigung, Stärkung und Steigerung des eigenen Lebens“ (S. 489) als das letzte Grundmotiv alles Betens und erklärt: „Der hungernde Pygmäe, der um Speise fleht, der begeisterte Mystiker, der sich in die Grösse und Schönheit des unendlichen Gottes versenkt, der schuldgedrückte Christ, der um Sündenvergebung und Heilsgewissheit bittet, — alle suchen das Leben; sie suchen Behauptung, Erhöhung und Bereicherung ihres Lebensgefühls“ (S. 489). Wenn diese These gelten soll, dann können aber gerade manche Gebete auf der höchsten Stufe in ihrem tiefsten Sinn nicht mehr verstanden werden. Von Luther z. B. haben wir eine Reihe von Äusserungen, in denen er sich unmissverständlich darüber ausspricht, dass die Erhöhung des Lebensgefühls beim Gebet vielleicht ein begleitendes Moment sein kann, dass aber das letzte und höchste Ziel gerade ein Absehen davon und die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott und nur das ist. Und auf einen letzten Punkt mag noch kurz hingewiesen werden. Gewiss ist es nötig, das Wunderbare und Geheimnisvolle, das für alle echte Frömmigkeit charakteristisch ist, auch beim Gebet mit aller Stärke hervorzuheben. Aber aus der Betonung dieses Gedankens wird nun bei Heiler gelegentlich fast so etwas wie eine Pflicht, jede Form der Paradoxie im Gebet anzuerkennen, überhaupt alle Kritik fernzuhalten und „für das Recht des Lebens“ „wider das Denken zu fechten“ (S. VII). Zweifellos ist es wohl berechtigt, gerade in der Beurteilung des Gebets die philosophische Kritik einer rationalen Erkenntnistheorie in die ihr gezogenen Schranken zurückzuweisen; das schliesst aber nicht das Recht der Kritik überhaupt aus, d. h. einer solchen Kritik, die von rein religiösen Erwägungen aus das Undeutliche

vom Deutlichen, das Starre vom Lebendigen, das Verzerrte vom Echten, das Enge vom Weiten und das Kleinliche von dem Bedeutenden scheidet; und das bedeutet auch keine Preisgabe des empirischen Charakters der religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Forschung, wie Heiler selbst gelegentlich mit aller Bestimmtheit hervorhebt.

Wir haben damit schon ein Problem berührt, das in der eigentlichen religionspsychologischen Literatur eine Zeitlang viel verhandelt wurde und etwa in der Alternative sich darstellte: soll die religionspsychologische Forschung empirisch sein, oder soll sie einen Charakter haben, der ein Plus zu der empirischen Einstellung bedeutet? Man hat für den letzteren Fall die Ausdrücke „transzendental-psychologische" und „phänomenologische" Religionspsychologie und „religiöse Noetik" gewählt (Wobbermin, Das Wesen der Religion, Leipzig, Hinrichs, 1921; Wobbermin, Religion, Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit, im Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abt. VI, Teil C, Heft 1; R. Winkler, Phänomenologie u. Religion. Tübingen, Mohr, 1921; Mundle, Die religiösen Erlebnisse, Leipzig, Hinrichs, 1921; Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig, Verlag Der neue Geist, 1921). Man wird sagen dürfen, dass auf beiden Seiten je ein wichtiger Grundsatz in durchaus berechtigter Weise betont wurde. Wo von dem empirischen Charakter der religionspsychologischen Forschung gesprochen wurde (Archiv für Religionspsychologie, Bd. I u. II; Fr. Traub, Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik [Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. XXV, 1915, S. 93 ff.]; H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie usw., Tübingen 1913; ders., Prinzipienfragen der Religionspsychologie in „Schwäbische Heimatgabe für Theodor Häring zum 70. Geburtstag". Heilbronn a. N., 1918), da sollte das vor allem antithetisch verstanden werden, da sollte mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass die religionspsychologische Forschung bewahrt werden müsse vor den in dieses Gebiet nicht hineingehörenden Machtsprüchen einer theologischen Dogmatik oder einer philosophischen Metaphysik und Erkenntnistheorie. Wo man andererseits die These aufstellte, dass die Religionspsychologie phänomenologisch betrieben werden müsse, dass es sich in ihr nicht um eine Tatsachen-, sondern um eine Wesens-Forschung handle, da sollte im letzten Grunde ebenfalls ein sehr wichtiges Moment mit allem Nachdruck eingeschärft werden, dass es sich nämlich in einer Religionspsychologie zuletzt immer darum handle, den Sinn der religiösen Aussagen zu verstehen und das eigentlich Religiöse herauszuheben, nicht aber darum, die religiösen Vorgänge in ihre Elemente zu zerlegen, also Seelenanatomie zu treiben und so gerade an den tiefsten Fragen und Aufgaben vorüberzugehen. Gerade Heiler hat in der Einleitung zu seinem „Gebet", wo er die Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft beschreibt, auf die Notwendigkeit der Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte hingewiesen und die Forderung aufgestellt, dass die religionspsychologische Untersuchung mit metaphysischen Deutungen nicht belastet werden dürfe, dass es aber andererseits auch unangängig sei, wenn der Religionspsychologe „blosser Seelengeometer

und Seelenanatom" sein wolle. Heiler hat dann seine methodischen Direktiven in dem Satz zusammengefasst, dass die empirische Einstellung „keinen Verzicht, sondern nur eine Zurückschiebung der Stellungnahme zur Religion hinter die empirische Erforschung" bedeuten dürfe (S. 23). Hier ist wirklich das Ziel der religionspsychologischen Forschung klar erkannt: Feststellung und Sinndeutung aus der Sache selbst heraus, aber nicht Beurteilung von einem fremden Boden aus und mit fremden Massstäben. Nicht dasselbe Mass von methodischer Einsicht finden wir bei Scheler. Er vergewaltigt die religionspsychologische Arbeit, wenn er z. B. die These aufstellt, dass die Beschreibung der katholischen Frömmigkeit die Annahme des kathologischen Dogmas zur Voraussetzung habe. Und wenn er in diesem Zusammenhang (a. a. O. S. 371 f.) darauf hinweist, dass die Einfühlung in den Glaubensakt des Anderen den Vollzug des Glaubensaktes nicht ersetze, so ist das wohl von den Bedingungen der Frömmigkeit aus richtig, nicht aber von denen der religionspsychologischen Arbeit.

Über die Methoden der religionspsychologischen Arbeit besitzen wir eine Reihe gut orientierender Schriften (Wobbermin, Religion. Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit, im Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, herausgegeben von Abderhalden; W. Köpp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie, Tübingen, 1920; H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie, Tübingen, 1913). Es wird in diesem Zusammenhang aber wertvoller sein, einen Blick auf diejenigen beiden bedeutsamsten Veröffentlichungen zu werfen, die in scharfer Gegensätzlichkeit je einen besonders ausgeprägten Typus der religionspsychologischen Arbeit darstellen. Es sind dies das grosse 712 Seiten umfassende Werk von Karl Girgensohn (Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig, Hirzel, 1921) und die nun schon in 10. Auflage erscheinende feinsinnige Schrift von Rudolf Otto (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, Trewendt und Granier. 10. Aufl. 1922).[1]

Girgensohn ist nicht der erste, der in Deutschland eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage vornahm. Schon W. Stählin hatte im Archiv für Religionspsychologie (Bd. I, S. 117 ff.) „experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie" vorgelegt und dabei vor allem der Frage seine Aufmerksamkeit zugewendet, in welcher Weise Sätze religiösen Inhalts aufgenommen und verstanden werden. Er konnte sie daher auch Beiträge zu einer Psychologie der religiösen Sprache, der Predigt und der Erbauung nennen. Das charakteristische Merkmal dieser Methode war die Übertragung der Grundsätze der modernen Denkpsychologie, wie sie in der Schule Külpes ausgebildet wurde, auf die Bearbeitung der religionspsychologischen Phänomene. Genau das ist aber auch der Ausgangspunkt der Religionspsychologie Girgensohns. Külpe ist es vor allem gewesen, der ihn in der Wahl und Anwendung seiner Methode bestimmte. Das

[1] Soeben erscheint die 12. Auflage in 2 Bänden bei F. A. Perthes in Gotha.

Interesse, von dem Girgensohn dabei ausgeht, ist unter Zurückstellung geschichtlicher Forschungen das Wertlegen auf das Studium des gegenwärtig lebenden Menschen, und das Ideal, von dem er sich leiten lässt, ist das Ideal strenger Wissenschaftlichkeit, das nur da erreicht ist, wo mit experimentell gesicherten Tatsachen gearbeitet werden kann. Darum ist sein Ziel die experimentelle Religionspsychologie, und er ist der Überzeugung, dass, wenn dieses Ziel unerreichbar ist, es dann auch nie eine wissenschaftliche Religionspsychologie geben wird. Ja dann „werden wir nie über endlose Diskussionen unbewiesener Meinungen in der Religionspsychologie und -philosophie hinauskommen, und der wissenschaftliche Forschergeist wird gut tun, sich von diesem unfruchtbaren Gebiet ganz zurückzuziehen und lieber das Gebiet der Religionsgeschichte zu kultivieren, wo doch eine Wissenschaft möglich ist, die modernen Anforderungen einigermassen entspricht" (S. 20). Aber Girgensohn glaubt jedenfalls zunächst noch an die Möglichkeit einer experimentellen Religionspsychologie. Er weiss zwar wohl, dass mit seinem Buch nur ein Anfang gemacht ist, aber er ist auf der anderen Seite doch auch nicht der Meinung, dass seine Arbeit „nur die Bedeutung hat, eine Sackgasse vollkommen ausgemessen und wider Willen als Sackgasse erwiesen zu haben" (S. V). Welches sind nun die leitenden Gesichtspunkte, von denen diese Arbeit beherrscht ist? Zunächst wird das Missverständnis abgewehrt, als ob mit der Religion selbst experimentiert werden sollte. Das ist ganz unmöglich, weil, wenn man es auch wollte, in demselben Augenblick sich das Untersuchungsobjekt total verändern würde. Aber wenn sich auch die Religion für Experimente nicht eignet, dann doch jedenfalls die Menschen, die religiöse Erlebnisse gehabt haben. Vor allem kann man mit Gedanken über die Religion experimentieren, und gerade das will Girgensohn tun. Er begründet das mit der Erwägung: „Was oft genug im Gespräche oder in öffentlichen Diskussionen gesprochen wird, was in jeder Religionsstunde sogar zu genau fixierter Stunde Gegenstand des Unterrichts wird, darf doch wohl auch unter genauer fixierten Bedingungen künstlich erzeugt werden" (S. 13). So ist es ein Hauptkennzeichen dieser experimentellen Methode, dass den von Girgensohn benützten Versuchspersonen religiöse Texte vorgelegt wurden mit der Aufforderung, das bei dem Hören oder Lesen dieser Texte Erlebte eingehend und erschöpfend auszusprechen. Auch kleine Denkaufgaben mit religiösen Begriffen wurden gestellt und das Ergebnis jeweils sorgfältig protokolliert (S. 25). Durch diese Übungen sollten besonders drei Ziele erreicht werden: Die Erkenntnis der Bedeutung des Werturteils für die Religion, die Feststellung der psychischen Struktur der religiösen Gewissheit und die Klärung des Begriffs des Vertrauens. Das ist jedoch nur die eine Seite des experimentellen Verfahrens, das Experimentieren mit den Versuchspersonen. Ebenso grossen Wert legt Girgensohn auf einen anderen Punkt, auf die Forderung, dass die Religionspsychologie in der Verarbeitung ihrer Ergebnisse sich rückhaltlos auf das Tatsachenmaterial stützen müsse, das in der experimentellen Psychologie und Psychiatrie erarbeitet worden ist. Gerade in dem engen Anschluss an die Ergebnisse der allgemeinen Psychologie

erblickt er einen besonderen Vorzug seiner experimentellen Religionspsychologie. Er stellt daher den Grundsatz auf: „Der Fachpsychologe wird die Aufgabe übernehmen müssen, den Religionspsychologen darauf aufmerksam zu machen, wo die für ihn wichtigen Methoden und Resultate zu finden sind. An diesen darf dann aber der Religionspsychologe in keinem Fall achtlos vorübergehen, denn eine erfolgreiche Analyse der komplizierten Erscheinungen — und um solche handelt es sich in der Religionspsychologie ohne Ausnahme — kann nur bei Benützung der Resultate, die an einfacheren Vorgängen gewonnen sind, zustande gebracht werden" (S. 14). Die Betonung des komplizierten Charakters der religiösen Akte wird übrigens erst dann recht verständlich, wenn man sich klarmacht, dass G. sich letztlich die Aufgabe gestellt hat, nicht etwa den tiefsten Gehalt und den eigentlichen Sinn der religiösen Erlebnisse zu analysieren, sondern lediglich die formalen Strukturelemente zu bestimmen, die für den Aufbau des religiösen Lebens von konstitutiver Bedeutung sind. Es sind hauptsächlich zwei Fragen, die dabei beantwortet werden müssen. Zunächst handelt es sich um den Nachweis der verschiedenen einfachen seelischen Elemente, in die sich bei genauerem Zusehen der komplizierte religiöse Vorgang zergliedern lässt. Sodann aber ist die weitere Frage von Wichtigkeit, welches von den verschiedenen aufgefundenen Elementen das eigentlich dominierende ist und dem ganzen Vorgang seinen spezifischen Charakter gibt. Diese Untersuchung wird von G. an der Hand eines fast unübersehbaren Materials von Protokollaussagen mit vorbildlicher Sorgfalt und Treue und unter glänzender Beherrschung der einschlägigen psychologischen Literatur vorgenommen. Was ist nun das tatsächliche Gesamtergebnis dieser Arbeit? Es kann in einigen kurzen Sätzen zusammengefasst werden, die freilich zugleich das Missverhältnis empfinden lassen, in dem hier das wirklich etwas knappe Resultat zu der unsagbaren Mühe steht, mit der der endlos lange Weg zurückgelegt werden musste. Freilich soll auf der anderen Seite nicht ausser acht gelassen werden, dass der wissenschaftliche Wert einer Untersuchung in manchen Fällen mehr in der Sorgfältigkeit der Begründung als in der Ausgiebigkeit und Fülle des Ergebnisses liegt. Die Hauptergebnisse sind folgende: 1. Am seelischen Aufbau des religiösen Erlebens sind die allerverschiedensten Funktionen beteiligt, Organempfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Denk- und Willensprozesse. 2. Die Gefühls-, Willens- und Vorstellungsseite des religiösen Erlebens ist nur ein sekundäres und begleitendes Moment (S. 412; 583). 3. Dagegen gehört das gedankliche Moment zu den dominierenden Strukturelementen des religiösen Lebens. Das ist jedoch nur die eine Seite. Denn neben dem Gedanken an die göttliche Macht finden wir als einen ebenso unentbehrlichen weiteren Grundbestandteil der religiösen Erfahrung eine eigenartige Betätigung des Ichs, eine besondere Einstellung des Ichs in den Wirkungskreis der göttlichen Macht. Dies sind die beiden wesentlichen Momente, die sich bei jeder tieferen Analyse ergeben: „Keines von beiden kann fehlen, ohne dass die Religion aufhört, Religion zu sein. Dieser Dualismus wird in der Tat das feste Rückgrat der bloss psychologischen Analyse bleiben

müssen" (S. 491). 4. Für die psychologische Analyse verbleibt es bei diesem Dualismus. Aber im religiösen Erlebnis selbst ist der Gedanke des Ichs und die Hingabe des Ichs ein und dasselbe. Letztlich liegt die Wurzel der Religion „in einem undifferenzierten Gefühlszustande, der Gedanke und Ich-Funktion auf einmal ist" (S. 492). Mit diesem Ergebnis schliesst die Arbeit eigentlich ab. Es ist aber noch ein Anhang beigefügt, in dem die experimentell gewonnenen Resultate an historischen religiösen Selbstbekenntnissen, nämlich an den Konfessionen der ekstatischen Mystiker, den Bekenntnissen Augustins und den Tagebuchblättern Wicherns verifiziert und durchgeführt werden. Mit dem Dank für diese schöne Gabe des Anhangs verbindet sich freilich ein gewisses Bedauern, dass diese Dinge nur in einem Anhang behandelt werden. Aber das musste wohl so sein, wenn nicht der ganze Charakter der Untersuchung ein ganz anderer hätte werden sollen. Wir schliessen damit die Darstellung der charakteristischen Grundzüge des Buches ab und heben noch einige Punkte hervor, zu denen wir kritisch Stellung zu nehmen haben. (Vergl. dazu auch die beiden grösseren Besprechungen des Buches, die jedoch teils dem Werke nicht ganz gerecht werden, teils nicht prinzipiell genug orientiert sind: Wunderle, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1922, S. 265f.; R. Hermann, Zur Frage des religionspsychologischen Experiments, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1922, 5. Heft.)[1]

1. Die Bedenken gegen die experimentelle Methode sind von Girgensohn selbst in seinem Schlussabschnitt aufs eingehendste besprochen und von R. Hermann (a. a. O.) noch weiter ausgeführt worden. Wir können daher von der Erörterung dieses Punktes hier absehen. Wichtiger ist für uns eine andere Erwägung.

2. Wenn man sich durch dieses Buch hindurchgelesen hat, bewundert man den Fleiss, die Gründlichkeit und den Scharfsinn deutscher Gelehrsamkeit. Aber man legt es doch schliesslich aus der Hand mit dem Gefühl: man sieht vor lauter Bäumen den Wald nicht, oder mit einem anderen Bild: es werden zu einem gewaltigen Bau viele und mannigfaltige Steine herbeigetragen, aber man versteht nicht recht, dass daraus ein heiliger Tempel werden soll, oder ohne Bild gesprochen: man erfährt viel Interessantes, aber gerade das, was man sehnsüchtig gerne wissen möchte, das bleibt ununtersucht, unausgesprochen, denn es fehlt die Analyse der treibenden Motive, des letzten Ziels und des tiefsten Sinnes des religiösen Erlebens. Wenn E. Spranger in seinen „Lebensformen" (Halle, Niemeyer, 3. Aufl., 1922) die Psychologie der Elemente und die Strukturpsychologie als zwei grundverschiedene Typen der psychologischen Arbeit auseinanderhält, so haben wir bei G. ein ganz klares Beispiel einer Psychologie der Elemente vor uns, auch wenn er gelegentlich von Strukturzusammenhängen im Sinn von „Organisationen mehrerer Faktoren durch dominierende Richtpunkte zu einer neuen Erlebniseinheit" spricht. Spranger hat auch durchaus recht mit seiner Kritik dieser Art von Psychologie: ihre naturwissenschaftliche Haltung ver-

[1] Eine Auseinandersetzung mit seinen Kritikern hat Girgensohn in seiner Leipziger Antrittsvorlesung gegeben: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig und Erlangen. 1923. Deichert.

hindert ein tieferes, volles Verstehen der seelischen Vorgänge, weil es unmöglich ist, die geistige Innenwelt aus Elementen aufzubauen, so wie der Körper aus materiellen Teilchen zusammengesetzt ist. Die Eigentümlichkeit einer seelischen Totalität besteht darin, dass sie einen Sinnzusammenhang darstellt, und gerade zu diesem Sinnzusammenhang dringt keine Psychologie der Elemente vor, auch wenn sie die neue Erlebniseinheit anerkennt. Auch Scheler hat auf diesen Gesichtspunkt mit aller Schärfe hingewiesen und seine These am Beispiel des Gebets illustriert: „Der Gebetsakt ist nur vom Gebetssinn her zu bestimmen, und wie die psychischen Materialien psychologisch zusammengesetzt sind, die in diesem Akte verwendet oder verbraucht werden — wie sie sich etwa zusammensetzen aus Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Bedeutungsakten, Worten, Ausdrucksäusserungen, Handlungen — das geht die religiöse Noëtik überhaupt nichts an“ (S. 366). Wenn man sich freilich darüber klar ist, dass die Psychologie der Strukturelemente des religiösen Lebens nur eine sekundäre Bedeutung hat, dann ist es allerdings nicht ohne Reiz, der Führerhand Girgensohns in Gebiete zu folgen, die bisher in der religionswissenschaftlichen Arbeit meist vernachlässigt wurden, und die endlich einmal gründlich in Angriff genommen zu haben zweifellos ein Verdienst Girgensohns bleiben wird.

3. G. legt grossen Wert auf die wissenschaftliche Haltung seiner Religionspsychologie. Darin liegt zweifellos ein grosser Vorzug seiner Arbeit, der freilich auf der anderen Seite wieder aufgewogen wird durch einige Punkte, an denen ein deutlicher Mangel wissenschaftlicher Umsicht zutage tritt. Es sollen drei solcher Punkte in aller Kürze hervorgehoben werden. Zunächst ist die Enge und Einseitigkeit des Wissenschaftsbegriffs zu beanstanden, der offenbar zur Anwendung gelangt, wenn die These aufgestellt wird, dass wissenschaftliche Religionspsychologie und experimentelle Religionspsychologie identisch seien, dass mit der Preisgabe des Experiments also der wissenschaftliche Charakter dieser Disziplin wegfalle. G. erscheint hier als der Ausläufer einer wissenschaftlichen Richtung, die wohl für die Vergangenheit bestimmend war, aber gerade in der Gegenwart immer mehr an Boden verliert, wo die Probleme der Geistesgeschichte in viel stärkerem Masse in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses treten, als es früher der Fall war. Hier hat man kein Recht mehr, diktatorisch zu erklären: entweder Anwendung des Experiments oder „unbewiesene Behauptungen“ (S. 20) — tertium non datur. Sodann ist der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung zu einseitig bestimmt. G. schliesst sich an die moderne Denkpsychologie an und verwendet ihre Methoden, um den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens zu erkennen. Aber das ist ja gerade durchaus nicht selbstverständlich, jedenfalls nicht von Anfang an ohne weiteres entschieden, dass das religiöse Leben von solcher Art ist, dass man seiner Eigenart am besten mit den Methoden der Denkpsychologie gerecht wird. Diese Methode ist vielmehr nur ein Mittel neben anderen. Man dringt mit ihr freilich am besten zu den gedanklichen Momenten der Religion vor, aber dass man gerade in ihnen die wesentlichen Strukturelemente der religiösen Erfahrung sieht, das ist dann kein rein zufälliges

Ergebnis zu nennen, sondern es ist wohl mehr in den Voraussetzungen als in der Sache begründet. Durch diese Kritik soll jedoch das Verdienst ungeschmälert bleiben, das darin liegt, dass G. gerade den gedanklichen Momenten seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet und die Einseitigkeit einer reinen Gefühlstheorie glücklich überwunden hat. Endlich scheint bei G. die völlige Klarheit über die Bedingungen der Materialsammlung zu fehlen. Wenn man die Protokollauszüge durchliest, in denen die Aussagen der Versuchspersonen enthalten sind, so findet man sehr bald, dass diese Angaben durchaus nicht einheitlicher Art sind. Neben rein religiösen Aussagen und Urteilen sind auch ästhetische Empfindungen oder sittliche Urteile oder theologische Reflexionen ausgesprochen. Wie kommt nun G. dazu, von den Voraussetzungen der experimentellen Psychologie aus diejenigen Aussagen herauszuwählen und herauszufinden, die rein religiöser Natur sind und die sich darum allein dazu eignen, als Grundlage einer Untersuchung zu dienen, die die Absicht hat, gerade das religiöse Leben in seinem seelischen Aufbau zu verstehen? Wenn das nicht rein willkürlich geschehen soll, so ist klar, dass die experimentelle Religionspsychologie an diesem Punkte eigentlich über sich selbst hinausstrebt, dass sie eine andere Art der Psychologie als ihre Bedingung voraussetzt, eine Psychologie, der es möglich ist, gerade die inhaltliche Eigenart des religiösen Lebens und damit die spezifisch religiösen Momente zu fixieren.

Damit aber stehen wir vor dem andern bedeutsamen Typus religionspsychologischer Arbeit, der am feinsten in der schon erwähnten Schrift R. Ottos über „das Heilige" dargestellt wird. Schon Windelband hatte in dem bekannten Aufsatz der Präludien (II. Bd. S. 272 ff.) „das Heilige" in den Mittelpunkt einer religionsphilosophischen Untersuchung gestellt und daraus den philosophischen Normbegriff der Religion in der Weise gewonnen, dass er die zusammenfassende Bestimmung aufstellte: „Das Heilige ist das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit". Aber wie ganz anders liegt die Sache bei Otto! Gerade im Vergleich mit Windelband lässt sich am besten der bedeutsame Fortschritt ermessen, der mit Ottos Buch gegeben ist; dort eine rein philosophische Konstruktion der Religion, der ganz genau vorgeschrieben wird, wie sie aussehen darf, wenn sie überhaupt philosophisch diskutiert werden soll, hier aber eine religionspsychologische Untersuchung auf Grund sorgfältiger religionsgeschichtlicher Forschungen und mit einer Feinheit nachempfindenden Verständnisses der entscheidenden religiösen Motive, so dass der erste Eindruck beim Lesen unwillkürlich der ist: Das sind nicht mehr bloss geistreiche Gedanken über Religion, sondern hier spricht sich eigentlich das tiefste geheimnisvolle Wesen der Religion in einer unmittelbar einleuchtenden Weise selber aus. Wenn man dazu noch bedenkt, dass dies mit einer grossen Meisterschaft in der Beherrschung der Sprache geschieht, der die zartesten und die gewaltigsten Töne gleich sehr zur Verfügung stehen, so kann man verstehen, wie dieses Buch in wenigen Jahren zwölf Auflagen erleben konnte. Aus der Fülle des Inhalts greifen wir hier zwei Punkte heraus, die religionspsychologisch von

besonderer Bedeutung sind und an denen die Eigenart der Auffassung Ottos am deutlichsten hervortritt, es ist die Beschreibung des tiefsten Wesens der Religion und die Beschreibung der religiösen Erkenntnis.

Wenn wir zunächst den ersten Punkt ins Auge fassen, so haben wir darauf zu achten, dass es sich nicht um eine Analyse des ganzen grossen Gebiets des religiösen Lebens überhaupt handelt, sondern nur um eine ganz bestimmte Seite am religiösen Vorgang, und zwar diejenige, der man bisher in der religionswissenschaftlichen Literatur am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt hatte, obwohl sie in allen Religionen „als ihr eigentlich Innerstes lebt" (S. 6)[1] und sie erst zur Religion macht. Diesen seinen Untersuchungsgegenstand heisst Otto „das Heilige". Es ist jene merkwürdige Bewertungskategorie, die so nur auf dem religiösen Gebiet vorkommt. Das Heilige ist nämlich ursprünglich durchaus nicht als das absolut sittliche Prädikat zu verstehen. Es schliesst zwar dieses mit ein, enthält aber doch einen deutlichen Überschuss, ein eigentümliches Sonderelement, das eine charakteristisch religiöse Prägung hat. Es ist sofort einleuchtend, wie eng hier die Ergebnisse Ottos und Söderbloms sich berühren. Übrigens hat auch Scheler schon in seinem früheren Buch „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" auf das Heilige als einen spezifisch religiösen Wert hingewiesen. Er hebt das selbst mit aller Bestimmtheit hervor, gibt aber zu, dass Otto noch klarer und schärfer und mit mehr durchschlagender Kraft diesen Nachweis geführt habe (Vom Ewigen im Menschen. S. 629).

Was ist nun das Heilige in diesem Sinn, das Heilige minus seines sittlichen Moments oder, wie Otto mit einem neugebildeten Wort sagt: das Numinose? Das ist die grundlegende Fragestellung, und die Antwort auf diese Frage wird in einer doppelten Weise gegeben, indem zuerst die Irrationalität und sodann die Originalität des Heiligen betont wird. Dass der Begriff des Irrationalen von Otto nicht immer ganz eindeutig gebraucht wird, darauf hat Fr. Traub mit dankenswerter Klarheit hingewiesen (Das Irrationale, eine begriffliche Untersuchung. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921. S. 391 ff.). Aber das, was Otto meint, wenn er die Irrationalität des Numinosen betont, ist doch ohne weiteres verständlich. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Tatbestände des religiösen Lebens hin, in denen mehr enthalten ist, „als was der Verstand von ihnen begreift und sagt" (S. 36), auf Erscheinungen, die nicht definiert, d. h. in scharfe Begriffe gefasst, sondern nur erörtert werden können, dadurch, dass man den besonderen Gefühlsreflex im Gemüt angibt, den sie hervorrufen. Aber diese numinose Gefühlsbestimmtheit ist ebenfalls schwer zu beschreiben und nur in hinzeigender Weise zum Verständnis zu bringen: Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, dass man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemüts zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewusst werden muss. Man kann dieses Verfahren unterstützen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakteristisch Entgegengesetztes, das in anderen bereits bekannten und vertrauten Gemütssphären vorkommt, angibt und

[1] Die Zitate nach der 4. Auflage.

hinzufügt: Unser X ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt, wird es dir nun nicht selber einfallen? d. h.: unser X ist nicht im strengen Sinn lehrbar, sondern nur anregbar, erweckbar — wie alles, was „aus dem Geiste kommt" (S. 7). Eben dieses Irrationale, das „aus dem Geiste" stammt, das deswegen oft etwas Überschwengliches, ja ans Abnorme und Bizarre Streifendes an sich hat, das der Verstand nicht versteht, von dem nur das Gemüt etwas weiss (S. 39 ff.), das ist in allererster Linie zu untersuchen, wenn man das Heilige, das Numinose und damit das tiefste Wesen aller Religion ergründen will. Als Anknüpfungspunkt dazu eignet sich vor allem das Kreaturgefühl, das Otto in Auseinandersetzung mit Schleiermachers schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl einer feinsinnigen Analyse unterzieht, deren Ergebnis dann auch Scheler in seiner Bestimmung des Göttlichen in den wichtigsten Zügen übernimmt (a. a. O. S. 379 ff.). Von hier aus ergibt sich dann für Otto als grundlegende Bestimmung des numinosen Vorgangs der Gedanke des Mysteriösen, des ganz Anderen, das aus der Sphäre des Gewöhnlichen, des Verstandenen herausfällt und das Gemüt mit starrem Staunen erfüllt (S. 27). Dieses dem Menschen im letzten Grund immer unverständliche, dieses unsagbare Geheimnis ist seiner Wirkung nach sowohl ein mysterium tremendum als fascinosum. Es erweckt zunächst mystisches Erschauern und religiöse Angst, weil es als unnahbare Majestät und als bezwingende Macht erlebt wird. Aber in seltsamer Kontrastharmonie tritt dazu ein Moment des eigentümlich Anziehenden und Bestrickenden, der überschwenglichen Beseligung und Entzücktheit. Auf allen Stufen der religiösen Entwicklung ist dieses Numinose, dieses Irrationale der religiöse Grundton, der in irgendeiner Stärke immer vorhanden sein muss, wenn es wirklich ein religiöser Vorgang sein soll. Aus A. T. und N. T., aus Augustin und Luther, aus der älteren und neueren Mystik wie auch aus der ausserchristlichen Religionsgeschichte wird von Otto eine Fülle von Material beigebracht, mit dem diese Ausführungen deutlich und lebendig gemacht werden. Ebenso wichtig wie die Hervorhebung des irrationalen Charakters des Numinosen ist aber die Betonung seiner Originalität und spezifischen Eigentümlichkeit. Die religiösen Vorgänge sind ganz charakteristisch von allen andern verschieden. Es werden freilich oft dieselben sprachlichen Bezeichnungen verwendet, aber hinter demselben Ausdruck verbirgt sich doch ein total verschiedener Sinn. Z. B. ist es der gesamten Grundhaltung nach etwas völlig anderes, Gott zu fürchten und einen Menschen oder ein Ungetüm zu fürchten, und Otto stimmt durchaus mit Luther überein, der einmal den Gedanken ausgesprochen hat, dass der natürliche Mensch Gott überhaupt nicht fürchten könne. Darum verwirft Otto auch aufs allerbestimmteste die moderne quantitative Gefühlstheorie, die in ihrer oberflächlichen Reduzierung aller Gefühlsmomente auf Lust und Unlust nur noch Intensitäts-, nicht aber Qualitäts-Unterschiede kennt. In Wirklichkeit aber sind es „spezifisch andere Zuständlichkeiten, ob sich die Seele befindet in Lust oder in Vergnügen, in Freude, in ästhetischer Wonne, in ethischer Erhobenheit und endlich in religiöser Seligkeit des Andachtserlebnisses" (S. 17/18).

Ebenso kräftig wehrt Otto jeden Transformismus, jede Epigenesis und Heterogonie ab (S. 46), in welchen er nur die Reste der alten Assoziationspsychologie sieht. Sowenig sich das Gefühl des sittlichen Sollens aus der Nötigung durch Gewöhnung entwickelt (S. 47), ebensowenig verwandeln sich etwa ästhetische oder sittliche Gefühle in religiöse. Das Gefühl des Numinosen ist vielmehr „ein aus keinem andern Gefühl ableitbarer, kein in diesem Sinn ‚entwickelbarer', sondern ein qualitativ eigenartiger Gefühlsinhalt" (S. 48). Im letzten Grunde dient auch die Bestimmung des Heiligen als einer Kategorie a priori dieser Betonung der Originalität und Unableitbarkeit des Numinosen. (S. 120 f.). Auch in diesem Zusammenhang ist wieder Scheler zu nennen, der sich die Betonung des Satzes von der „Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung" (a. o. O. S. 398) sehr angelegen sein lässt und mit grossem Ernst diese spezifische Dignität des Religiösen hervorhebt: „Eine wahre Theorie, ein noch so herrliches künstlerisches Werk, eine moralisch noch so bewundernswerte Handlung erwecken rein aus sich heraus den charakteristischen Eindruck des Heiligen keineswegs. Sowohl die emotionalen Akte, durch die das Heilige als „heilig" erfasst wird, wie die Reaktionsgefühle, die es auslöst, sind von analogen Fühlungen und Gefühlen, die zur guten Handlung, zur Erkenntnis, zum Kunstwerk oder Naturschönen gehören, durch einen Abgrund geschieden. Schon ein in diese Sphäre gehöriger Gegenstand, der im Kulte eine Rolle spielt — ein heiliges Bild, eine geweihte Schale usw. — stehen mit ganz anderen Wertcharakteren vor dem Bewusstsein, wie das herrlichste Kunstwerk ... Heilige Scheu, heilige Furcht und Ehrfurcht, die erlebte unbedingte Ablehnung aller Berührung seitens des Gegenstandes selbst (ausser zum Zwecke seines kultischen Gebrauchs)... haben nichts, was mit jeder Art von Gefühlen des ästhetischen Wohlgefallens und Genusses vergleichbar wäre. Und eben dasselbe gilt, wenn wir das Heilige aufsuchen in seiner höchsten weltlichen Daseinsform, in der Persönlichkeit des Menschen. Der ‚Heilige' ist keine irgendwie denkbare Steigerung des künstlerischen Genius, des Weisen, des Guten, des Gerechten, des Menschenfreundes oder des grossen Gesetzgebers. Auch ein Mensch, der alles dies zusammen wäre, würde den Eindruck der Heiligkeit nicht erwecken" (S. 647 f.).

Diese Beschreibung des tiefsten Wesens der Religion nach den beiden Seiten der Irrationalität und Originalität bildet nun zugleich für Otto die Grundlage, auf der auch eine Beschreibung der Eigenart der religiösen Erkenntnis unternommen werden kann. Dies ist der zweite Punkt, an dem sich die Feinheit der psychologischen Analyse Ottos besonders deutlich zeigt. Wiederum wird aller Wert darauf gelegt, die spezifische Eigenart der religiösen Erkenntnis so zu bestimmen, dass sie unverwechselbar von allen anderen Arten der Erkenntnis unterschieden werden kann. Die charakteristischen Merkmale finden sich schon dann, wenn man die Voraussetzungen der religiösen Erkenntnis ins Auge fasst. Hier darf der Gegensatz des „natürlichen" und des „geistlichen" Menschen nicht übersehen werden, ja gerade an der Beachtung dieses Unterschieds hängt alle Möglichkeit des tieferen Verstehens der Sache. Nur Men-

schen, die vom Geist „erleuchtete Augen“ oder die den „Geist im Herzen“ haben, kommen zur religiösen Erkenntnis: „es weiss und fühlt nur, wer im ‚Geist‘ ist, dieser aber auch mit durchbohrender Schärfe und strengster Selbstabwertung“ (S. 53, 166). Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts, er weiss nicht, was „Heil“ ist, was „profan“ ist, was „Sünde“ ist (S. 38, 53, 55), er versteht auch nicht in der Schrift zu lesen oder sonst Gottes Stimme zu vernehmen. Denn religiöse Erkenntnis hat überall das Geisterfülltsein oder, wie Otto gelegentlich auch sagt, die besondere religiöse Anlage zur unumgänglichen Voraussetzung. An diesem Punkt setzt mit besonderer Schärfe die katholische Kritik Ottos ein, wie sie vor allem in dem kleinen Schriftchen von Josef Geyser, Intellekt oder Gemüt? (Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch „Das Heilige“. Freiburg, Herder, 1921) ihren Ausdruck gefunden hat. Dieses Büchlein ist zwar nicht ohne starke Missverständnisse der Ottoschen Anschauungen geschrieben, aber gerade hier an diesem Punkt ist der fundamentale Gegensatz der beiderseitigen Gedanken klar erkannt und scharf herausgestellt. Geyser streift der religiösen Erkenntnis die spezifische Eigenart ab und bestreitet prinzipiell die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit besonderer Bedingungen und Voraussetzungen: „Der Gebrauch der Verstandeskräfte genügt, um sich Gottes bewusst zu werden, ihn zu verehren und sich ihm hinzugeben, ja auch, um in heiliger Scheu vor ihm zu erbeben“ (S. 17). Aber der Pfeil, der auf Otto gerichtet war, springt auf den Schützen selbst zurück. Denn was Geyser an Otto aussetzt, das trifft genau so auch auf ihn zu: „es ist ... nicht alles so begründet, wie es beim ersten Lesen aussieht“ (S. 2). Eine Begründung wäre freilich auch nicht möglich gewesen, wenn man nicht gerade den besonderen Vorzug Ottos und den wirklichen Fortschritt in dem Verständnis der religiösen Erkenntnis hätte wegbegründen wollen. Scheler dagegen steht hier wiederum durchaus auf der Seite von Otto, wenn er als den grundlegenden Satz alles religiösen Erkennens die These aufstellt: „Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott“ (a. a. O. S. 529). Doch kehren wir wieder zur Darstellung der Gedanken Ottos zurück. Mit dem Nachweis der besonderen Voraussetzungen hängt auch die besondere Art der religiösen Erkenntnis zusammen, die Intuition oder Divination, das ist „das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen“ (S. 149). Die religiösen Urteile sind nicht Urteile „aus logischem Zwang“, „nach einem begrifflich klaren Obersatz“ (S. 177), sie erfolgen nicht „demonstrativ, durch Beweis, nach einer Regel und nach Begriffen“ (S. 175), sie lassen sich vielmehr nur bestimmen als „Urteile aus reiner Kontemplation und Gefühl“ (S. 154), als „Erkenntnisse intuitiv-gefühlsmässigen, nicht reflexionsmässigen Charakters“ (S. 152), die ihre deutlichste Analogie in ästhetischen Urteilen haben (S. 153). Scholz hat sie ganz in diesem Sinn wie Otto den „Erkenntnisurteilen“ gegenübergestellt und als „Erlebnisurteile“ bestimmt (a. a. O. S. 125). Inhaltlich aber besteht ihre Eigenart darin, „dass in und am Zeitlichen ein durchschauendes Ewiges, in und am Empirischen ein überempirischer Grund und Sinn der Dinge aufgefasst wird“ (S. 152). Aber dieses Vermögen der Divination als

religiöser Intuition findet sich nicht bei allen Menschen als allgemeine Naturausrüstung, sondern es ist eine besondere Ausstattung einzelner Begabter und Begnadeter, ein Besitz, den nur die prophetischen und divinatorischen Naturen haben. Diese aristokratische Einschränkung hängt aber wiederum mit dem Grundgedanken zusammen, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, dass das Heilige nur da erkannt wird, wo die „Stimme von innen", wo der „Geist" vorhanden ist. Der Geist ist aber nicht überall da, sondern nur „ubi ipsi visum fuit" (S. 185). Dass damit der subjektive Charakter der religiösen Intuition sehr stark betont ist, darin hat Geyser (a. a. O. S. 49) ganz recht. Wenn er aber seine Kritik der Intuition als des Erkenntnismittels des Religiösen damit begründet, dass die Intuition vermöge ihres subjektiven Charakters kein „exaktes wissenschaftliches Mittel objektiver und allgemeingültiger Erkenntnis" (S. 49) sei, so geht er damit von einer Voraussetzung aus, die ganz ausserhalb der Sache liegt. Auch hier wieder steht Scheler mit seiner Lehre von einer „materialen Erkenntnisquelle für die natürliche Theologie" der Position Ottos viel näher, hat jedenfalls ein Verständnis für dessen tiefste Intentionen und begrüsst den deskriptiven Abschnitt seines Buches als den „erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen aufzuweisen" (a. a. O. S. 391 f.). Und ganz in den Bahnen Schelers geht auch sein Schüler Otto Gründler, der in dem schon erwähnten gehaltvollen Buche „Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage" (München, Kösel, 1922) mit einer „Philosophie der religiösen Anschauung" beginnt (S. 2), die er ganz im Sinne der „Husserlschen Wesenschau" bestimmt.

Die Bedeutung dieser Ausführungen Ottos besteht wesentlich darin, dass der Versuch gemacht wird, die religiöse Erkenntnis in ihrer spezifischen Eigenart von anderen Erkenntnisarten abzugrenzen und der Religion damit zu geben, was der Religion gehört. Er knüpft dabei an Gedanken an, die schon Kant in seiner Kritik der Urteilskraft teilweise ausgesprochen hatte, die dann aber vor allem von Schleiermacher, Fries und de Wette für das religiöse Gebiet weiter ausgeführt worden sind. Nun hat sie Otto wieder aufgenommen und mit einer Stärke betont, dass die moderne Religionswissenschaft nicht umhin kann, sich aufs allergründlichste mit ihnen auseinanderzusetzen. So hat sein Buch grundlegende Wichtigkeit erlangt und in der religionswissenschaftlichen Literatur entweder thetisch oder antithetisch die Fragestellung und die Problemlösung entscheidend beeinflusst.

Dieser Sachverhalt wird am besten deutlich durch einen kurzen Überblick über die Probleme und Tendenzen der eigentlichen *religionsphilosophischen Arbeit* der letzten Jahre. An erster Stelle darf hier auf die schon erwähnte Religionsphilosophie von Heinrich Scholz hingewiesen werden (2. neuverfasste Ausgabe, Berlin, Reuther u. Reichard, 1922), die das Muster einer klaren, sorgfältigen, sachkundigen und tiefdringenden philosophischen Behandlung des Problems der Religion ist, weshalb es auch nicht zufällig ist, dass sie schon ein Jahr nach dem ersten Erschei-

nen in 2. Auflage erscheinen konnte. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man dieses Werk denjenigen, die sich mit religionsphilosophischen Studien befassen, als beste Grundlage ihrer Beschäftigung mit diesen Fragen und als schönste zusammenfassende Darstellung aufs angelegentlichste empfiehlt. Scholz ist Theologe und Philosoph und beherrscht gleichermassen beide Gebiete, wenn er auch in diesem Buche das ausgesprochene Bestreben hat, die Religion vom philosophischen Standpunkt aus zu untersuchen. Freilich trägt die Ängstlichkeit, mit der er sich vor Verstössen gegen das philosophische Denken hütet, fast einen mehr gesetzlichen als einen freien, ungezwungenen Charakter und lässt eben darum die letzte Reife philosophischer Geisteshaltung noch vermissen. Wie Scholz zunächst das Problem des Wesens und sodann das der Wahrheit der Religion behandelt, so werden auch wir am besten diesen doppelten Gesichtspunkt als Einteilungsprinzip unserer weiteren Ausführungen über die Probleme der religionsphilosophischen Arbeit verwenden.

In der Bestimmung des Wesens der Religion dreht sich die religionsphilosophische Diskussion hauptsächlich um zwei Problemkomplexe, einmal um den Erlebnis- und Erfahrungscharakter der Religion und sodann um die Feststellung des Verhältnisses von Religion und Kultur im weitesten Sinn. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den ersten Punkt richten, so bemerken wir zunächst eine Linie der Gedankenentwicklung, auf der sich im Anschluss an Schleiermacher Männer wie Otto, Scholz und Wobbermin bewegen.

Otto versucht, das eigentümliche Wesen des Numinosen so zu bestimmen, dass er von der eigentümlichen Gemütsbestimmtheit ausgeht, die dann eintritt, wenn das Heilige erlebt wird. Nur von diesem Gemütsreflex des Numinosen, also von der religiösen Erfahrung aus, lässt sich das Wesen des religiösen Vorgangs feststellen. Wie wäre es denn sonst möglich, zu religiösen Aussagen zu gelangen? Auf demselben Standpunkt steht auch Scholz. Er hebt die Naivität vieler Analysen der Religion hervor, die ohne weiteres vom Gottesbegriff ausgehen, anstatt zu erkennen, dass die erste und wichtigste Aufgabe jeder eindringenden Analysis die Herleitung dieses Begriffs sein muss. Der Versuch der Herleitung dieses Begriffs aber führt notwendig zum Begriff der Erfahrung. Nur wenn es eine bestimmte Erfahrung, eine bestimmte Erlebnisform gibt, der man einen ganz spezifischen, eben einen religiösen Charakter zuschreiben muss, nur dann lässt sich das Wesen der Religion sachgemäss bestimmen (a. a. O. S. 89 f.). Es ist übrigens interessant zu beobachten, aus welchen Gründen Scholz gerade den Erfahrungsbegriff zu Hilfe nimmt, um eine Grundlage für die Bestimmung des Wesens der Religion zu finden. „Wenn es nicht eine Erfahrung wäre," sagt er, „so würde es nur noch ein Denken sein können. Ein Denken kann es aber nicht sein; denn dann müsste die hochwertige empirische Religion aus spekulativen Reflexionen entspringen. Entspringt sie aber aus solchen Reflexionen, so ist sie nicht mehr Religion, sondern sinnhaft als Metaphysik zu bezeichnen . . . Das Denken kommt also nicht in Betracht. Folglich kann nur eine Erfahrung in Frage kommen" (S. 90). Dieselbe Betonung des Er-

lebnis- und Erfahrungscharakters der Religion finden wir auch in dem zwar etwas breit angelegten und mit religionsgeschichtlichem Stoff etwas überladenen, aber durch wohltuende Klarheit und vornehme Sachlichkeit ausgezeichneten Buch von Wobbermin über das Wesen der Religion (Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. II, 1. Leipzig, Hinrichs. 1921). W. geht in seiner Untersuchung von der Schleiermacherschen Analyse in § 3 und 4 der Glaubenslehre aus und übernimmt in wesentlichen Punkten die dort entwickelten Gedanken, wenn er sie auch da und dort umbildet und ergänzt. Aber die Grundvoraussetzung ist doch die, dass das Wesen der Religion nur bestimmt werden kann von den Momenten aus, die in der religiösen Erfahrung gegeben sind. Doch gerade an diesem Punkt erhebt sich neuestens eine heftige Polemik, die gegen den Psychologismus und Subjektivismus sich wendet und für einen theologischen Objektivismus und eine religiöse Gegenstandstheorie sich ausspricht. Das kann in verschiedener Weise geschehen, entweder so, dass man in der Betonung des Erlebnischarakters der Religion direkt eine Verfälschung der Religion sieht oder nur so, dass man die Untersuchung der religiösen Erfahrung als Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens der Religion für ungeeignet hält. In diesem letzteren Sinn ist das grosse Werk Max Schelers „Vom Ewigen im Menschen" durchzogen vom Kampf gegen Schleiermacher, Otto und Wobbermin. Ihren Hauptfehler sieht Scheler darin, dass bei ihnen das Objektive ins Subjektive umgebogen werde, dass Gott und das Heilige nur als eine subjektive Vernunftkategorie erscheine, nicht aber ein „ontisch ursprüngliches Gebiet" (S. 591) habe. Bei Schleiermacher hängt dieser Mangel nach seiner Meinung zusammen mit der Verwendung des Universumsbegriffs für die Beschreibung der Religion. Denn wenn die Religion Anschauung und Gefühl des Universums ist, dann hat sie ja kein besonderes Seins- und Gegenstandsgebiet, dann ist sie nur eine „subjektive Betrachtungsform eben derselben Tatbestände (des Universums) . . ., die auch Gegenstände ausserreligiöser Erkenntnis sind" (591). Ebenso tadelt Scheler an Otto, dass er „trotz andersartiger phänomenologischer Ansätze zu Wesensbestimmung des Heiligen" am Schluss seines Buches doch wieder zurückfalle in eine „an Kant und Fries orientierte Auffassung dieses Heiligen als einer subjektiven Vernunftkategorie, die dem gegebenen Sinnesmaterial ‚aufgeprägt' (also nicht als Gegenstandsbestimmtheit vorgefunden) werde" (S. 347). Diese ganze Auffassung ist aber für Scheler sowohl religiös als philosophisch zu bekämpfen. Um den religiösen Mangel zu bezeichnen, charakterisiert er sie als Fideismus, d. h. als „Lehre von einem Glauben ohne objektives Glaubens- und Heilsgut" (S. 364) und versucht nachzuweisen, wie von hier aus konsequenterweise jedes Dogma, also wichtige Stücke der Frömmigkeit aufgehoben und zerstört werden. Bei Schleiermacher musste es daher selbstverständlich zur Auflösung des Dogmas kommen, wenn die Dogmen der Religion als „Beschreibungen frommer Gefühlszustände" bezeichnet werden (S. 597), aber auch Otto untergräbt z. B. das christologische Dogma, wenn er in der „Intuition" des bedeckenden und

sühnenden Mittlers nur „freischwebende Äusserungen und Ausdrucksversuche des Gefühls" sieht, nicht aber „feste ontische Charaktere absoluter Heiligkeit an Christi Person selber, die diese Intuitionen nur auffinden, entdecken — nicht aber gestalten und konstruieren" (S. 594). Aber dieser Standpunkt Schleiermachers und Ottos ist für Scheler nicht nur religiös ungenügend, sondern auch philosophisch unbefriedigend. Denn dieser „erkenntnistheoretische Subjektivismus", der „die allgemeine Irrtumskonstante der modernen Philosophie überhaupt" (S. 363) darstellt, also der Grundsatz, „es könne ein ontischer Gegenstandsbereich ausschliesslich durch die Natur der Akte und der geistigen Operationen bestimmt — wenn nicht gar geschaffen oder erzeugt werden" (S. 363), reicht nicht aus, um diejenigen Interessen zu befriedigen, von denen gerade die neueste philosophische Arbeit bewegt ist. Diese Interessen aber gehen vor allem auf die Erfassung des Objekts, des Gegenstands. Darum muss der religiöse Subjektivismus durch einen Objektivismus, der Psychologismus durch eine religiöse Gegenstandstheorie ersetzt oder mindestens unterbaut werden. Durch eine „Sachphilosophie", die „unter methodischer Leitung des Satzes vom Primat des Seins vor dem Erkennen" ihre Probleme behandelt. (Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Witkop, Deutsches Leben der Gegenwart, S. 129.) Das ist nur so möglich, dass an die Stelle der falschen Philosophie, „die alles dasjenige durch synthetische Bewusstseinstätigkeit zu den Gegebenheiten der Empfindung hinzugetan wähnt, was sie im Inhalt der sogenannten Empfindung nicht findet" (S. 593), ein neues Erkenntnisprinzip tritt, nämlich „die auf die augustinische Tradition zurückgehende, in den Oratorianerkreisen von Port Royal heimische Lehre von einem natürlichen unmittelbaren Wissen um Gott oder doch um das Göttliche" (S. 322). Dadurch allein wird eine „Wesensontologie des Göttlichen" (S. 600) erreicht, die allen Fideismus und Subjektivismus zerstört und eine objektive Grundlage für alle Religionswissenschaft abgibt. Die ganze Lehre vom religiösen Akt und den religiösen Bewusstseinsformen braucht dadurch nicht ausgeschlossen zu sein, nur ist sie in die zweite Stelle gerückt und hat dadurch an Bedeutung verloren. Das entspricht aber durchaus dem erkenntnistheoretischen Grundsatz der neuen „Sachphilosophie", dass „überall das Sein dem Erkennen, der Wert dem Werterfassen vorangeht" (S. 364). Eine Kritik dieser Gedanken Schelers, die sich einmal mit der zweifellos falschen Deutung der Auffassungen Schleiermachers und Ottos zu befassen, dann den überaus anfechtbaren erkenntnistheoretischen Grundsatz dieser neuen objektiven Sachphilosophie zu untersuchen und endlich die Lehre von der „materialen Erkenntnisquelle für die natürliche Theologie" (S. 601) zu beurteilen hätte, würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Es kam hier vielmehr auf die klare Herausarbeitung des Gegensatzes an, in dem eine neuere Gruppe von Religionsphilosophen, besonders Scheler, zu der Hauptlinie der religionsphilosophischen Gedankenbewegung der letzten Jahre sich befindet. In diesem Kampf gegen den Psychologismus befindet sich auf der Seite Schelers, ja sogar über ihn weit hinausgehend, auch ein schweizerischer Theologe, der, aus

dem Kreis um Kutter, Barth und Gogarten herausgewachsen, der feinste philosophische und systematische Kopf dieser Gruppe ist, Emil Brunner. (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, Mohr, 1921; Die Grenzen der Humanität. Tübingen, Mohr, 1922, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 102.) Sein leidenschaftlicher Kampf gilt dem „theologischen Paganini Schleiermacher" und der durch ihn beeinflussten modernen Theologie, die freilich nach seiner Meinung eher Religionspsychologie als Theo-Logie ist. Die todbringende Gefährlichkeit der gegenwärtigen theologi schen Situation erblickt B. in dem Tatbestand, dass mit der Einführung des romantischen Lieblingsbegriffs des religiösen Erlebens die Religion vermenschlicht und der Glaube totgeschlagen worden ist, weil mit innerer Notwendigkeit hier religiöses Erleben mit göttlicher Gnade verwechselt wird. Alles religiöse Erlebnis nämlich, so behauptet B., glaubt an sich selbst und sieht auf sich selbst, nicht aber auf Gott. Darum hält er es für „dringend nötig, angesichts der Entfesselung des dionysisch-asiatischen Elementes in der Religion, angesichts der Hochkonjunktur der mystisch-romantischen Frömmigkeit und verwegener religiöser Metaphysik die ernüchternde Erinnerung an die Blossmenschlichkeit alles religiösen Erlebens anzubringen". (Die Grenzen der Humanität, S. 3.) Dieser „Blossmenschlichkeit alles religiösen Erlebens" setzt B. dann den „Glauben" entgegen und erblickt in ihm die wahre religiöse Grundkategorie. Wenn man aber näher zusieht, so liegen dieser Ablehnung der Erfahrung und des Erlebens und ihrer Ersetzung durch den Glauben vier Voraussetzungen zugrunde, die sich schwerlich werden aufrechterhalten lassen. Die erste Voraussetzung ist eine sehr willkürliche und einseitige terminologische Fixierung des Ausdrucks „Religion". Dieser Begriff soll nämlich nur den Inhalt, genauer den Gegenstand des Glaubens, „das, worauf der gläubige Mensch sich bezieht", bedeuten und durch die folgende Erklärung genauer präzisiert sein: „Religion ist dann das Erste, Begründende und Richtende, aber eben darum auch ein nie Vorhandenes, immer nur als ‚Wort' Beziehungspunkt des Menschen, Gegenstand des Glaubens" (a.a.O. S. 22). Aber das, was hier gemeint ist, heisst man doch sonst Gott und nicht Religion. Wird vollends diese Verwechslung von Gott und Religion nicht konsequent durchgeführt, so ist klar, dass eine heillose Verwirrung und eine völlig schiefe Betrachtung entstehen muss. Die zweite Voraussetzung ist eine Karikatur der gegenwärtigen theologischen Arbeit. Denn wenn der von Schleiermacher ausgehenden modernen Theologie von B. ins Gedächtnis zurückgerufen wird, dass der Glaube „nicht an sich, sondern über sich hinaus" glaubt (a. a. O. S. 26), so fragt man sich unwillkürlich, welcher ernsthafte Vertreter deutscher Theologie es denn eigentlich nötig gehabt hat, sich das von B. sagen zu lassen. Dass der Glaube seiner Intention nach auf Gott geht, das zu bestreiten ist weder Schleiermacher, noch Ritschl, noch Otto, noch Wobbermin eingefallen. Als dritte Voraussetzung liegt der Brunnerschen Gedankenentwicklung eine Verwechslung zweier verschiedener Gesichtspunkte, des religiösen und des psychologischen, zugrunde. Dies zeigt sich vor allem da, wo

B. den Satz aufstellt: „Das erste ist, dass Gott uns sieht, dass wir von ihm auf ihn bezogen sind; erst das zweite ist unsere Beziehung auf ihn" (a. a. O. S. 25). Diese Aussage ist nämlich richtig und falsch. Richtig ist sie, wenn hier eine religiöse „Rangordnung" gemeint sein soll, die etwa durch den Satz erläutert werden könnte, dass Gott es ist, der sich von uns finden lässt und dass wir ihn gar nicht suchen würden, wenn wir nicht von ihm gesucht worden wären. Unrichtig aber ist jene Behauptung Brunners, wenn damit das Zustandekommen der religiösen Aussage: „Gott sieht uns" beschrieben werden soll. Denn diese Aussage kommt nur dann zustande, wenn der Mensch, der diese Aussage macht, zuvor etwas davon „gespürt" (Luther) oder erfahren hat, dass Gott ihn sieht. Denn woher sollte er sonst etwas davon wissen? An diesem Sachverhalt wird auch nichts durch die kategorische Erklärung Brunners geändert, dass es sich gerade umgekehrt verhalte (a. a. O. S. 22). Endlich ist noch eine vierte Voraussetzung zu nennen, von der die Ausführungen Brunners bestimmt sind. Es ist der erkenntnistheoretische Grundsatz, „dass unsere Bewusstseinsakte Gott nie ergreifen" (a. a. O. S. 25), dem zur Begründung der weitere Satz hinzugefügt wird: „Wir reichen mit nichts, das unser ist, aus der Atmosphäre von Tod, Unrecht und Sünde hinaus, auch nicht mit unserem ‚frommen Bewusstsein'" (a. a. O. S. 26). Hier aber bleibt entweder unklar, wie wir überhaupt zu religiösen Aussagen kommen, oder aber hat B., falls der Sinn seiner Worte in dieser Richtung zu suchen sein sollte, es unterlassen, deutlich und bestimmt den Unterschied vom „natürlichen" und „geistlichen" Menschen hervorzuheben; aber auch im letzteren Fall muss irgendwie ein Weg vom Bewusstsein des Menschen zu Gott führen, wenn wir überhaupt von ihm reden wollen. So sympathisch solche Gedanken sind durch das religiöse Pathos und den tiefen Ernst der religiösen Ergriffenheit, die dahinter stehen, so wenig geeignet sind sie doch, die theologische Position Schleiermachers und seiner Nachfolger unmöglich zu machen. Es zeigt sich vielmehr gerade auch hier, dass der so laut verkündigte Fortschritt über Schleiermacher hinaus meist einen bedenklichen methodischen Rückschritt bedeutet.

Auf eine zweite Problemgruppe wird in der heutigen religionsphilosophischen Literatur viel sorgfältige Arbeit verwendet, auf die Bestimmung des tiefsten Wesens der Religion im Unterschied von der Kultur und anderen ausserreligiösen Werten. Es ist erreicht worden, dass hier die Gegensätze nicht so leidenschaftlich aufeinanderprallen, dass vielmehr in den wesentlichen Punkten langsam eine Übereinstimmung erzielt wird. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht hier der Begriff des „Unirdischen", in dem das charakteristische unterscheidende Merkmal der Religion gesehen wird. Schon Otto hatte mit dem schärfsten Nachdruck auf das „Ganz Andere" als das bezeichnendste Moment am numinosen Objekt hingewiesen und an dem mystischen Begriff des „epekeina" gezeigt, wie das „Ganz Andere" hier nicht nur gegen das Natürliche und Weltliche, sondern sogar gegen das Sein und das Seiende selbst in Gegensatz gestellt und schliesslich das „Nichts" selbst genannt wird. Dieselbe Betonung des „unirdischen" Charakters der Religion

finden wir dann in der stark an der Mystik orientierten Scholz'schen Religionsphilosophie wieder. Gerade in der zweiten Auflage seines Buches hat Scholz diese Tendenz der „Befreiung der Religion von den Ansprüchen einer sich selbst überschätzenden Kultur und Kulturphilosophie" (S. IV) noch viel schärfer zum Ausdruck gebracht, so dass er die Überzeugung aussprechen kann: „Ich kenne keinen philosophischen Versuch, der den religiösen Gottesbegriff so scharf von dem spekulativen abhebt. Ich hoffe, dass die Selbständigkeit der Religion jetzt auf der ganzen Linie in eine Beleuchtung gerückt ist, die es dem denkenden Leser unmöglich macht, sie mit irgend etwas anderem in der Welt zu verwechseln" (S. IV). Den Gedanken des „unirdischen" Charakters der religiösen Eindrücke entwickelt Scholz zunächst positiv in schönen Darlegungen mit reichlicher Verwertung der religiösen Literatur (S. 96 ff.) und führt ihn dann in antithetischer Weise durch in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik, sittlichem Bewusstsein und ästhetischem Erleben (S. 146 ff.). Besonders eindringlich und wertvoll ist der Nachweis, dass die Metaphysik aus einer völlig anderen Geisteshaltung entspringt als die Religion und dass das unterscheidende Merkmal eben vor allem nur durch die Beachtung dieses von allem Weltverstehenwollen absehenden unirdischen Moments im religiösen Erleben erkannt werden kann (S. 146 ff.): „Religion ist intuitives Gottesbewusstsein, Metaphysik ist spekulative Welterleuchtung" (S. 150). Noch eingehender hat sich Scheler bemüht, den prinzipiellen Unterschied von Religion und Philosophie herauszuarbeiten und auf den „unirdischen" Charakter aller religiösen Erscheinungen hinzuweisen. Er stellt bei der Analyse des religiösen Aktes als erstes und wichtigstes Merkmal die „Welttranszendenz seiner Intention" (S. 529) fest, oder, anders ausgedrückt, die mit dem religiösen Akte im Unterschied von allen anderen geistigen Akten gegebene „unmittelbare Einsicht in seine wesensmässige Unerfüllbarkeit durch irgendeinen der Welt angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand" (S. 530). Sehr schön wird das an den religiösen Akten der Liebe, des Glücks, der Furcht, der Hoffnung, des Danks, der Reue gezeigt, die von allen verwandten, aber nichtreligiösen Akten charakteristisch verschieden sind. Denn „Geist und Herz, unser Gemüt wie unser Wille finden sich im religiösen Akt gerichtet auf ein Seiendes und Wertvolles, das gegenüber aller möglichen Welterfahrung als das ganz Andere, Wesensunvergleichliche in keiner Weise darin Enthaltbare uns vor dem Geist schwebt" (S. 534). In diesem Zusammenhang erhält auch eine Gedankenentwicklung die rechte Beleuchtung, die Hermann Schwarz in seinem Buch „Das Ungegebene" (Eine Religions- und Wertphilosophie, Tübingen, Mohr, 1921) im Anschluss an Ekkehart und Fichte gibt. Die religiöse Tendenz geht auch hier durchaus dahin, das Göttliche von der Natur, vom Endlichen, von allem Weltwesen prinzipiell zu trennen. Er illustriert diesen Gedanken gerne durch Verwendung der Cantorschen Überzahl ω: „Es ist hier genau so wie mit ω und den endlichen noch so grossen Zahlen. Weder gibt es in der Reihe der ganzen Zahlen die höchste, noch lässt sich ω durch noch so viele Additionen, Mul-

tiplikationen, Potenzierungen selbst aller bis zu beliebiger Grenze fortgesetzten endlichen Zahlen erreichen. Wir können zu ω nur durch einen Sprung kommen. Und wie ω ausserhalb der noch so sehr ins Unendliche fortgesetzten Zahlenreihe liegt, so ist es auch von anderer Natur als die Kardinalzahlen des Tagesgebrauchs" (a. a. O. S. 29). Wenn man die Natur nun als das Reich der Entfaltungen und Entwicklungen bestimmt, so kann der Satz aufgestellt werden: „Göttlichkeit ist entweder nichts, und es gibt nur Dinge über Dinge, Entfaltungen über Entfaltungen, oder der Weg zu ihr geht mit Neusetzungswundern über das Reich der Entfaltungen hinaus" (S. 31). Dann aber kann das Göttliche nur als das „Ungegebene" bestimmt werden, das freilich mehr bedeutet als das „Unentfaltete" und das „Unentwickelte". Am klarsten hat Schwarz diese Gedanken ausgesprochen in einer zusammenfassenden Darstellung, die mit den Worten schliesst: „Es ist erkannt, dass Gott über alles Entfaltende und Entfaltete hinausliegt. Das absolute Leben ω kann nur durch einen Sprung aus den Bezirken der Endlichkeit heraus erreicht werden. Vielmehr nicht einmal das. Sind doch solche Sprünge von Menschen oft genug vergeblich versucht worden, in der Ekstase. Das Ungegebene lässt sich überhaupt nicht erreichen, auch nicht durch einen Sprung, weil es niemals den Gegenstand monadistischen Strebens bilden kann, sondern der Gegenstand des in sich verschlossenen, in Entfaltungen nicht ausdrückbaren Hungers der Gottheit ist. Darum schlägt es, wir haben keinen besseren Namen, wie ein Blitz in uns hinein, indem es zugleich Natur, unsere Natur, nicht als Natur lässt, sondern uns über uns selbst hinaus erhöht. Nicht dass Natur selbst sich über sich hinaus erhöhen könnte" (S. 37). Diese Ausführungen, die Schwarz in einer sehr eingehenden und lehrreichen Auseinandersetzung mit theistischen und pantheistischen Systemen entwickelt hat, liegen durchaus auf der Linie der Anschauungen über den unirdischen Charakter der religiösen Phänomene, die wir bei Otto, Scholz und Scheler fanden. Unsere Kritik hätte erst an dem Punkt einzusetzen, wo Schwarz Ontologie und Axiologie, Seins- und Wertgrösse völlig auseinanderreissen zu müssen glaubt, um seine obenerwähnte Charakterisierung des Göttlichen durchführen zu können. Aber eben auf diese Weise gelangt er zu einer Reihe von Gedanken über Gott und Mensch und Religion und Geschichte, die sowohl religiös unbefriedigend als auch philosophisch schwer aufrechtzuerhalten sind. Während in den bisher angeführten Schriften der Unterschied von Religion und Kultur, von Gott und Welt mit besonderer Schärfe hervorgehoben wurde, gelangt Friedrich Brunstäd (Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie. Halle, Niemeyer, 1922) von der Grundlage der Hegelschen Philosophie aus zu Ergebnissen, die in eine andere Richtung weisen und den Sinn der Religion eben von der Kultur aus zu bestimmen suchen. Das ist auch ganz verständlich von dem zugrunde gelegten philosophischen Ausgangspunkt aus. Seine religionsphilosophische Arbeit ordnet sich nämlich ein in das, wie er sich ausdrückt, durch die heutige geistige Gesamtlage besonders notwendig gewordene Bestreben nach „Erneuerung des philosophischen deutschen Idealismus und seiner schöpferischen nationalen und kulturellen

Kräfte in Willensbildung und Lebensgestaltung" (S. IV). Schon in diesem allgemeinen Programm ist die starke Berücksichtigung der Kultur und ihrer Werte ausgesprochen. Von hier aus ist aber auch sein tiefstes Verständnis der Religion zu begreifen, das er in Gedankengängen entwickelt, die ihn in die Nähe der religionsphilosophischen Grundanschauung des Neukantianismus führen. Den Ausgangspunkt des religiösen Lebens erblickt Brunstäd nämlich in dem allgemeinen Wertwiderstreit, der unser ganzes Leben durchzieht und erfüllt. Aber dieser Wertwiderstreit braucht nicht ein dauernder Zustand zu sein, sondern er kann aufgehoben und überwunden werden durch denjenigen Faktor, der überhaupt alles Wertstreben, allen Lebens- und Vollendungsdrang im Menschen erst begründet, durch die „unbedingte Einheit der Persönlichkeit" (S. 6). So entsteht aus dem Wertwiderstreit eine letzte Wertwirklichkeit. Mit dieser Wertwirklichkeit ist nun aber schon die Grundlage der religiösen Erfahrung gegeben. Denn die religiöse Erfahrung ist „das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet, auf die es sich richtet, das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit in und über allem Wertwiderstreit, das Ergriffensein von der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit" (S. 6). Die unbedingte Persönlichkeit aber ist Gott. Diese Auffassung vom Wesen der Religion, deren stark konstruktiver Charakter schon hier hervortritt, wird nun aber von Brunstäd noch genauer ausgeführt und in ihren letzten Motiven verständlicher gemacht durch eine eingehende Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Wir sahen bisher, dass Religion im letzten Grunde Wertverwirklichung ist. Aber Wertverwirklichung ist auch dasjenige Moment, durch das der letzte Sinn der Kultur bestimmt werden kann. Denn, führt Brunstäd aus: „Solche Wertverwirklichung in allem Widerstreit nennen wir Kultur" (S. 7). Eine überraschende Übereinstimmung! Dann sind also wohl religiöse Werte und kulturelle Werte ein und dasselbe? Das ist gewiss nicht die Meinung Brunstäds. Aber eine ganz klare und einheitliche Antwort auf die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis bekommen wir nicht. Das eine Mal wird die These aufgestellt, dass die religiösen Werte kein besonderes Wertgebiet neben den Kulturwerten darstellen, dass wir vielmehr in allen Arten und auf allen Gebieten der Werthaltung und Werttätigkeit, „im Lebenswert, im Wahrheitswert, im Schönheitswert, im Sittlichkeitswert" religiöse Erfahrung und Erhebung finden. Nur durch die besondere Art der Begründung unterscheiden sich die religiösen Werte von den Kulturwerten, denn die Religion bedeutet „die tiefste Begründung des Wertstrebens überhaupt, die Erhebung zum Unbedingten des Wertes, zu dem Grunde der Möglichkeit aller Wertverwirklichung" (S. 7). Das andere Mal aber hat es wieder den Anschein, als ob zwischen religiösen und kulturellen Werten doch auch ein inhaltlicher Unterschied bestünde. Es wird nämlich ausgeführt, dass es „keinen reinen Wert", „keinen gegensatzfreien Wert" gebe, sondern dass jeder Wert mit seinem Gegenteil auftrete und „wesentlich im Streit" sei. Aber, so wird hinzugefügt, „es gibt eine positive Überwindung und Begründung des Widerstreites, einen heiligen

Wert, ein heiliges Leben, eine heilige Wahrheit, eine heilige Schönheit, eine heilige Güte" (S. 7). Diese Sätze können wohl nichts anderes aussagen wollen, als dass die religiösen Werte gerade auch inhaltlich sich von den Kulturwerten unterscheiden dadurch, dass in der Religion die Reinheit des Wertes und die Erfüllung des Strebens gegeben ist. Darum heisst es denn auch zusammenfassend: „Wo immer ein Wertstreben sich erfüllt, da ist auch Religion" (S. 8). Der Unterschied ist freilich auch hier kein prinzipieller, sondern ein gradueller. Das ist nicht anders zu erwarten, wenn die Religion so eng mit den Kulturwerten verbunden wird wie hier. Sie verliert dann ihre charakteristische Eigenart. Diese Orientierung am Kulturleben wird auch nicht grundsätzlich preisgegeben, wenn vom „Transzendenzerlebnis" in der Religion gesprochen wird (S. 9 f.), weil damit nur die Innerlichkeit des Wertes dem äusserlichen und vergänglichen raum-zeitlichen Dasein entgegengesetzt wird. Aber wenn an anderer Stelle von dem „Ganz Anderen", dem „Aussergewöhnlichen" und dem „Unbegreiflichen schlechthin" in der Religion gesprochen wird, so ist doch deutlich, wie auch in diesem Buche sich andere Tendenzen, wenn auch nur schüchtern, geltend machen, und wie der Einfluss der übrigen religionsphilosophischen Arbeit stark genug ist, um an diesem Punkte wenigstens, in der Bestimmung des Wesens der Religion, eine einheitliche Basis herzustellen.

Gegenüber den Bemühungen um die Bestimmung des Wesens der Religion tritt in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Arbeit ein anderer Problemkomplex etwas zurück, dem früher um so mehr Aufmerksamkeit zugewendet wurde; es ist die Erörterung der Frage nach der Wahrheit der Religion. Wir wollen hier auch nur kurz die verschiedenen Richtungen andeuten, in denen die Lösungsversuche dieses Problems sich bewegen. Während Otto und Scheler alle ausserreligiösen Kriterien ablehnen, die unmittelbare Evidenz als höchsten Wahrheitsmassstab aufstellen und die religiösen Erkenntnisse als „Überzeugungen ex proprio iudicio" (Otto S. 143; Scheler S. 604 ff.) bestimmen, wobei sich der eine mehr auf Plato, der andere mehr auf Augustin beruft, versucht Scholz unter ausdrücklicher Verwerfung des religiösen Apriori und ebenso bestimmter Ablehnung des religionsphilosophischen Entwurfes von Carl Stange vom Boden des erkenntnistheoretischen Realismus aus die notwendigen und hinreichenden Bedingungen anzugeben, „unter denen ein philosophisches Bekenntnis zu den Wahrheitsansprüchen der ponderablen Religion erfolgen kann" (a. a. O. S. 304), indem er vor allem den Wirklichkeitsbegriff erweitert und der „erprobten" Erfahrung eine „gesteigerte" Erfahrung an die Seite stellt, d. h. eine Erfahrung „von einer erhöhten Inhaltlichkeit, die wir grundsätzlich nur bei geistig hochstehenden Menschen antreffen" (S. 298), wie die sittliche, künstlerische, metaphysische und eben auch die religiöse Erfahrung. In ähnlicher Weise versucht auch Wilhelm Bruhn (Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig, F. Meiner, 1921; Glauben und Wissen. Leipzig, Teubner, 1921. Aus Natur und Geisteswelt, 730. Band) durch eine Erweiterung des Kantischen Erfahrungsbegriffs zur Realität und auf religionsphilosophischem Gebiet

zur Wirklichkeit Gottes zu gelangen. Er geht dabei mit Frischeisen-Köhler davon aus, dass, wenn vom Ich aus diese Realität erreicht werden soll, sie im Ich selber gefunden werden muss „als eine Wirklichkeit, die, vom Bewusstsein umschlossen, ihm dennoch als ein von ihm Unabhängiges, Transsubjektives gegeben ist" (Glauben und Wissen S. 107). Ein solches „Letztgegebenes im Geist" ist die Ichheit, die im Wechsel der psychologischen Zustände andauert, also ein vom Subjekt unabhängiger Faktor ist. Von diesem Icherleben aus ist nun der Anspruch auf Besitz der Realität auch in anderen Fällen „logisch zu fundieren, d. h. im höchsten Grade wahrscheinlich zu machen" (a.a.O. S. 108). Die anderen Formen, in denen die Realität, die „Überwelt", in das subjektive Bewusstsein hereinragt, sind uns gegeben beim Erleben des fremden Ich, der Dingwirklichkeit, der Zeit, des Schönen, des Sittlichen und des Gotthabens. Bruhn gewinnt also auch wie Scholz den Weg zur Realität durch Reflexion auf diejenigen Momente im Bewusstsein, die sich als ein „lediglich Empfangenes" „ohne Zutat des Subjekts" (a. a. O. S. 107) darstellen. Der wesentliche Unterschied liegt aber darin, dass Bruhn den Unterschied von erprobter und gesteigerter Erfahrung nicht macht, daher in gerader Linie und auf gleicher Ebene von der Realität der Dingwirklichkeit zur Wirklichkeit Gottes kommt, wodurch es ihm freilich einigermassen schwer wird, den Unterschied gehörig zu beachten, der zwischen den beiden angegebenen Realitätsformen in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf alle Fälle besteht. Im Unterschied von einer solchen realistischen Wahrheitsbegründung geht Brunstäd von der kritisch-idealistischen Problemstellung aus, übernimmt den idealistischen Gedanken der Begründung aller Erkenntnis in der transzendentalen Einheit der Apperzeption und gelangt von hier aus zur Wahrheit der Religion durch den Nachweis, dass die Religion „den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Icheinheit enthält" (S. 154f.), dass also das religiöse Erlebnis die notwendige Voraussetzung aller Wahrheit überhaupt ist. In dieser Richtung sucht auch Anders Nygren (Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung. Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 8. Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1922) die Lösung der religiösen Wahrheitsfrage. Indem er die Religionsphilosophie als „Theorie der religiösen Erfahrung" bestimmt und ihr die Aufgabe stellt, den Grund des Gültigkeitsanspruchs der Religion zu erörtern, unternimmt er es, durch eine transzendentale Deduktion die Allgemeinheit der Religion zu begründen und ihre „Notwendigkeit für das Kultursystem" (S. 70) nachzuweisen. Das geschieht in der Art, dass in der religiösen Erfahrung ein Moment aufgezeigt wird, das Gültigkeit haben muss, „wenn überhaupt irgend etwas gelten soll" (S. 67), mit anderen Worten, dass die religiöse Grundkategorie als die notwendige Bedingung aller Erfahrung überhaupt festgestellt wird. Der Weg, auf dem das geschieht, ist freilich ein anderer als bei Brunstäd. Das Neue liegt darin, dass durch eine Analyse des Gültigkeitsbegriffs die These einleuchtend gemacht wird, dass die religiöse Grundkategorie der Ewigkeit die Voraussetzung dafür ist, dass überhaupt etwas gelten kann. Denn wenn wir etwas für gültig erklären, „so er-

heben wir es damit über die Bedingungen der sinnlichen Erfahrung, über die Beschränkungen von Raum und Zeit" (S. 72). Diese Voraussetzung aber, führt N. aus, auf welcher das ganze Kulturleben ruht, ist von religiöser Art. Wenn man auch diese letztere Behauptung mit Fug und Recht bezweifeln mag, so ist an diesem ganzen religionsphilosophischen Entwurf Nygrens doch interessant, wie er, ganz konsequent, den Versuch unternimmt, eine idealistisch-kritische Wahrheitsbegründung der Religion zu geben und dadurch eine reinere Theorie des religiösen Apriori aufzustellen, als es bisher geschehen ist. Dass auch die altkirchlich-orthodoxe Begründung der Wahrheit der Religion noch ihre Freunde hat, zeigt die sorgfältig gearbeitete Schrift von H. Vossberg über Luthers Kritik aller Religion (Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem. Leipzig, Deichert, 1922), in der hinter den hauptsächlich geschichtsphilosophischen und theologischen Anschauungen ganz das alte Schema steht: Die Religion ist insoweit wahr, als sie im Christentum enthalten ist. Denn, so hören wir auch hier wieder, die christliche Religion ist „supranatural gewirkt", während die ausserchristliche Religionswelt „der Ertrag des natürlichen Menschentums" ist.

Abgeschlossen Ende Dezember 1922

INHALT
DES ZWEITEN BANDES

INHALT
DES ERSTEN BANDES
(Erschienen 1922)



